

Université de Montréal

**LES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES
DE LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ
DE JOHN RAWLS**

Par
Thierry Laberge-Caplette

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès arts (M.A.) en philosophie
Option philosophie au collégial

Mars 2021

© Thierry Laberge-Caplette, 2021

Université de Montréal
Département de philosophie, faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Les présupposés éthiques de la théorie de la justice comme équité de John Rawls

Présenté par

Thierry Laberge-Caplette

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Ryoa Chung

Présidente du jury

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Peter Dietsch

Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire cherche à porter au jour les présupposés normatifs substantiels de la théorie de la justice comme équité (TJÉ) de John Rawls. Plus précisément, il tente de déduire puis de définir ses présupposés éthiques, c'est-à-dire ce qu'elle tient implicitement pour être des biens constitutifs de la justice. En supposant l'existence d'éléments normatifs se rapportant à la question du bien en amont des normes du juste, cette proposition de recherche contredit en elle-même le trait essentiel du déontologisme procédural rawlsien, soit la primauté du juste (*right*) sur le bien. Nous suivons en cela Paul Ricœur et réitérons sa thèse du primat de l'éthique, entendue comme visées à propos du bien, sur la morale, comprise comme normes à visées universelles définissant des obligations. Selon cette thèse, toute norme morale s'ancre nécessairement dans un sens éthique qui la précède ou, pour le dire dans les mots de Rawls, dans un sens de la justice.

Nous tentons en premier lieu de démontrer que deux présupposés éthiques, en tant qu'idéaux non thématiques, règlent pourtant de bout en bout toute la modélisation théorique de la TJÉ. On pourrait ainsi dire qu'ils sont les points fixes normatifs les plus élémentaires du sens de la justice opérant l'équilibre réfléchi. Il s'agit des présupposés de l'*autodétermination des personnes* et de la *réciprocité symétrique*. Ensuite, à l'aide de ce que Ricœur nommait sa « petite éthique », laquelle se trouve en dialogue explicite avec Rawls, nous nous efforçons de préciser les visées originaires à propos du bien donnant force de norme à chacun des deux présupposés éthiques. Une fois la particularité du sens de la justice à l'origine de la TJÉ ainsi exposée et précisée, il sera possible de prendre la mesure des impasses théoriques et pratiques auxquelles se bute forcément une théorie politique dont l'ambition de fonder la légitimité politique sur l'entente mutuelle s'autorise de la prétention à éviter les questions controversées à propos du bien.

Mots-clés : Justice, morale, éthique, déontologisme, contractualisme, procéduralisme, théorie de la justice comme équité, autonomie, réciprocité, sens de la justice, équilibre réfléchi, Rawls, Ricœur.

ABSTRACT

This thesis seeks to bring to light the substantial normative presuppositions of the theory of justice as equity (TJE) of John Rawls. More precisely, it tries to deduce and define its ethical presuppositions, that is to say what it implicitly considers to be constitutive goods of justice. In assuming the existence of normative elements that pertain to the question of the good prior to the norms of justice, this research proposal in itself questions the essential feature of Rawlsian procedural deontology, namely the primacy of the right over the good. In this regard we follow Paul Ricœur, as we reiterate his thesis on the primacy of ethics, understood as ends relatives to the good, on morality, understood as universal norms defining obligations. According to this thesis, any moral norm is necessarily anchored in an ethical aim that precedes it or, to put it in Rawls' words, in a sense of justice.

We first attempt to demonstrate that two ethical presuppositions, as non-thematized ideals, nevertheless govern from end to end all the theoretical ordering of the TJE. We could thus say that they are the most elementary normative fixed points of the sense of justice operating the reflective equilibrium. These are the assumptions of *self-determination of people* and *symmetrical reciprocity*. Then, using what Ricœur called his "petite éthique", which is in explicit dialogue with Rawls, we attempt to specify the original aims of the good which give normative potency to each of the two ethical presuppositions. Once the particularity of the sense of justice at the origin of the TJE is thus exposed and clarified, it will be possible to recognize the theoretical and practical shortcomings that a political theory that claims to avoid controversial questions about the good in order to justify the possibility of reaching mutual understanding will inevitably encounter.

Keywords : Justice, moral, ethics, deontology, contractualism, proceduralism, theory of justice as equity, autonomy, reciprocity, sense of justice, reflective equilibrium, Rawls, Ricœur.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	p. i
Table des matières	p. iii
Remerciements	p. v
INTRODUCTION	p. 1
<i>Hypothèse de recherche</i>	
<i>Problématique et pertinence de la recherche</i>	
<i>Orientations méthodologiques et structure de la recherche</i>	
CHAPITRE I – LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE THÉORIE DE LA JUSTICE ET SES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES	p. 9
1.1. La Théorie de la justice comme équité de <i>Théorie de la Justice</i> : fins, justifications et conclusions normatives	p. 10
1.1.1. Thématique, problématique et principaux concepts de la TJÉ de <i>TJ</i>	p. 10
<i>La conception de la personne morale</i>	
<i>La problématique de la justice distributive</i>	
<i>La distinction entre le juste et le bien</i>	
<i>La structure de base et la théorie idéale</i>	
1.1.2. Méthodes, justifications et principes de justice de la TJÉ de <i>TJ</i>	p. 18
<i>La position originelle</i>	
<i>Les deux principes de la justice</i>	
<i>L'équilibre réfléchi</i>	
1.2. Les présupposés éthiques de de <i>Théorie de la justice</i>	p. 24
1.2.1. Le présupposé éthique de l'autodétermination des personnes	p. 24
1.2.2. Le présupposé éthique de réciprocité symétrique	p. 27
<i>La réciprocité symétrique comme identité parfaite entre les personnes</i>	
<i>1^{re} difficulté : de la symétrie formelle à la symétrie pratique</i>	
<i>Le rapport entre équité et réciprocité</i>	
<i>2^e difficulté : l'indépendance normative de la réciprocité symétrique</i>	
<i>Les bienfaits de la réciprocité et son inhérence à la psychologie morale</i>	
<i>Conclusions provisoires et problématiques : vers le tournant politique</i>	

CHAPITRE II – LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE <i>LIBÉRALISME POLITIQUE</i> ET SES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES	p. 44
2.1. La Théorie de la justice comme équité de <i>Libéralisme politique</i> : son évolution et ses raisons	p. 47
2.1.1. Le problème de la stabilité et sa solution politique	p. 47
<i>Une conception politique de la justice, du libéralisme et de la philosophie</i>	
<i>L'interaction des trois modules de justification centraux de LP</i>	
<i>La priorité du juste sur le bien de LP et sa conception politique du bien</i>	
2.1.2. Les idées fondamentales de <i>LP</i> et son contextualisme	p. 59
<i>La tolérance : la condition de possibilité historique de la TJÉ</i>	
<i>L'interprétation contextualiste de LP et ses difficultés</i>	
2.2. Les présupposés éthiques de <i>Libéralisme Politique</i> et leurs sources téléologiques	p. 65
2.2.1. Analyse conceptuelle des trois modules heuristiques de la TJÉ de <i>LP</i> et le problème de la motivation morale	p. 65
<i>Les deux présupposés éthiques et le problème de la motivation morale</i>	
<i>Une solution à l'impasse? L'interprétation formelle et individualiste de la TJÉ</i>	
<i>Les trois types de désir chez Rawls</i>	
2.2.2. Mise au jour des présupposés éthiques de <i>LP</i> et de leur origine téléologique	p. 77
<i>Mise au jour des sources éthiques de l'autodétermination des personnes</i>	
<i>Mise au jour des sources éthiques de la réciprocité symétrique</i>	
a. <i>De la visée éthique à la norme déontologique</i>	
b. <i>L'idéal citoyen, étalon d'excellence</i>	
c. <i>Le désir fondamental de réciprocité ou la Règle d'Or rawlsienne</i>	
d. <i>Déduction des sources éthiques de la réciprocité symétrique</i>	
2.2.3. Conclusions préliminaires	p. 89
<i>Retour sur les difficultés connexes</i>	
CONCLUSION	p. 96
<i>La TJÉ et la primauté de l'éthique : impasses théoriques</i>	
<i>La TJÉ et la primauté de l'éthique : impasses pratiques</i>	
BIBLIOGRAPHIE	p. 114

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier M. Christian Nadeau pour son soutien et la grande diligence dont il a fait preuve malgré les temps difficiles de pandémie durant lesquels la majeure partie de ce mémoire fut rédigée.

Je tiens également à remercier MM. Michel Seymour et Jean Grondin dont les enseignements, supports et conseils à l'amorce de ce mémoire ont su lui donner son impulsion et son orientation première.

Un grand merci à mes compères philosophes Hubert, Jérôme et Alexandre, qui en ces dernières années d'études m'ont fait l'honneur de leur intelligence, de leur sensibilité et de leur amitié. Un merci tout spécial à Alex, dit *le Commentateur*, plus directement impliqué dans ce projet et dont l'aide fut fort précieuse.

Un merci tout spécial à Jess. Par-delà les joies et tourments, ce travail sera à jamais associé à de tendres réminiscences de la grandeur de ton humanité.

Je ne pourrais passer sous silence l'amour de Do et Jay sans lequel, pour des raisons à la fois pareilles et différentes, ce mémoire n'aurait jamais eu lieu. Mille mercis écrits ne sauraient vous rendre justice.

À ma mère, pour la sincérité de son amour et son support indéfectible. Ton indignation valeureuse et bienveillante est ma force.

Enfin, au grand disparu qui, sans le savoir, a légué à son fils, de son sang et sa sueur, la fierté d'une existence heureuse.

INTRODUCTION

John Rawls qualifie sa théorie de la justice distributive, la *Théorie de la justice comme équité* (TJÉ), de *déontologique*. Il s'agit là sans doute de la marque la plus significative de son contractualisme, tant ce parti pris théorique contient plusieurs présupposés fondamentaux, dont moraux. Parmi ceux-ci, il y a l'idée centrale qu'une théorie de la justice distributive doit distinguer ce qui est *juste* (*right*) de ce qui est *bien*, pour ensuite établir les principes d'une juste distribution indépendamment de jugements à propos du bien. Le juste est ainsi pensé comme étant le lieu de principes généraux s'appliquant aux institutions les plus fondamentales d'une démocratie et déterminant les justes obligations, devoirs, charges et bénéfices des citoyens au sein de la coopération sociale. Le bien, quant à lui, est relégué à la question dès lors secondaire des biens que chaque citoyen, groupe ou association associe au bien plus général d'une vie bonne en tant que projet de vie rationnel et cohérent. Le caractère moral de cette distinction constitutive du déontologisme rawlsien s'explique par l'impératif de respect égal des personnes qui la justifie, et inversement du refus catégorique de l'arbitraire qui accompagne les politiques paternalistes ou coercitives. Cette dernière tare, que Rawls attribue aux conceptions téléologiques de la justice, réside précisément dans l'amalgame du juste et du bien, ce qui aboutit en théorie à l'imposition d'une conception du bien au détriment de tous les autres. Or, en démocratie, si l'on prend les notions d'égalité et de liberté au sérieux, les règles de base du jeu doivent être minimalement publiques et consensuelles selon Rawls. Le problème est toutefois que la démocratie est aussi par définition le lieu de désaccords et de conflits axiologiques inexorables, et que le respect égal des personnes inclue l'égal respect de leur liberté, dont celle de régler leur vie comme elles l'entendent. La tâche d'une théorie de la justice distributive, selon les termes du déontologisme contractueliste rawlsien, se présente alors comme la conciliation de la liberté de chacun, de vivre selon ce que l'on juge bien pour soi-même, tout en établissant les normes contraignantes ou « contractuelles » de la justice au nom de l'égalité de tous.

La voie privilégiée par Rawls pour accomplir sa tâche et résorber cette tension constitutive de la démocratie est maintenant bien connue. Il s'agit de construire une *procédure* qui soit en mesure de déterminer des principes de justice sans n'être contaminé par une conception du bien en particulier. Si elle y arrive, la théorie peut en effet prétendre éviter les controverses à propos du bien et envisager le consensus par rapport aux normes du juste, et de cette manière concilier la

liberté de poursuivre son propre projet de vie aux normes de la justice réglant les interrelations publiques entre citoyens égaux. Cette procédure est bien entendu la *position originelle*, expérience de pensée dans laquelle des partenaires délibèrent derrière un voile d'ignorance dont le rôle est de filtrer les informations qui leur sont accessibles afin de s'assurer que la décision qui en ressort soit équitable¹. Le seul bien qui y est convoqué est purement formel, et en cela commun à tous. C'est ce que Rawls identifie au bien supérieur rationnel des personnes, soit le fait d'être en mesure de choisir et poursuivre son propre projet de vie rationnel. De cette manière, semble-t-il, est neutralisé le pluralisme des conceptions du bien dans la réflexion à propos du juste. À la suite de quoi il est possible d'identifier une liste de biens sociaux premiers universellement désirés et des principes de justice assurant leur juste distribution. Bien entendu, des données axiologiques sont convoquées à tous les stades de la procédure, mais celles-ci ne sont pas problématiques, car elles sont communément partagées étant donnée la subordination du bien au juste². Ainsi parvient-on selon Rawls à établir les normes morales du juste destinées aux institutions de bases de la société tout en évitant les pièges du paternalisme et de la coercition politique, et inversement en respectant la liberté et l'autonomie des personnes, deux valeurs phares de la tradition de pensée libérale.

L'hypothèse qui guide ce mémoire conteste l'idée que la stratégie procéduraliste de Rawls parvienne à accomplir les fins de son déontologisme, c'est-à-dire de définir les normes du juste sans recourir à des visées controversées à propos du bien. Nous nous inspirons en cela de Paul Ricœur et de sa critique de la TJÉ, puissante et élégante en ce qu'elle procède ultimement d'un simple présupposé : *la primauté de l'éthique sur la morale*³. L'éthique, pour lui, est le lieu de ce qui est *estimé* bon⁴. Elle est donc constituée de *visées éthiques*, à savoir des biens que l'on valorise et poursuit pour soi et les autres et qui s'inscrivent dans une conception générale de ce qu'est une vie bonne. L'éthique est en cela intimement liée au contexte de vie d'où nos jugements envers différents biens se forment et s'exercent. Le domaine de la morale, quant à lui, est constitué de « ce qui s'*impose* comme obligatoire »⁵. Il se caractérise donc par une prétention à l'universalité

¹ Pour faire court, moment nous laissons pour le moment de côté des éléments théorisés dans *Libéralisme politique* tels que le consensus par recoupement et la raison publique. Ils seront étudiés en détail au deuxième chapitre. Cela dit, il ne faut pas ici confondre le libéralisme politique de notre objet d'étude, soit la théorie de la justice comme équité. Selon Rawls, cette dernière n'est qu'une conception de la justice possible parmi d'autres s'accordant aux principes du libéralisme politique.

² Par la subordination du bien au juste, on doit seulement comprendre que le juste ne doit pas être déduit d'un bien, et inversement que les conceptions du bien acceptables le sont qu'en ce qu'elles s'accordent aux normes du juste.

³ Ricœur (1990a) et (1990b).

⁴ Ricœur (1990a, p. 200).

⁵ Ricœur (1990a, p. 200).

contraignante. La primauté de l'éthique sur la morale signifie par conséquent que des visées éthiques précèdent toujours à l'établissement d'une norme morale prétendant s'appliquer universellement, à la manière des principes de justice rawlsien par exemple, dont la légitimité repose sur l'accord mutuel.

Si la thèse de la primauté de l'éthique est juste, alors le déontologisme de Rawls ne peut prétendre éviter les controverses à propos du bien inhérentes au contexte éthique. Pour Ricœur, la procédure de la position originelle ne fait en réalité qu'occulter la dimension qualitative des biens que met en jeu la question de la justice distributive, dont au premier chef les biens sociaux premiers et les contributions différenciées de chacun dans la coopération sociale, et cela au profit d'une conception de ceux-ci purement formelle ou quantitative⁶. En rabattant la question du bien sous l'autorité de celle du juste, la TJÉ se libère de questions gênantes conclue-t-il, mais ne parvient qu'en apparence à régler les conflits inhérents aux jugements différenciés de ce qui est bon ou bien, désirable ou souhaitable.

Notre étude reprend la thèse de Ricœur de la primauté de l'éthique sur la morale et s'appuie sur son dialogue critique entamé avec Rawls pour en poursuivre et en prolonger la portée. Avant d'exposer notre hypothèse toutefois, précisons que dans ce qui suit nous reprenons la distinction ricoeurienne de l'éthique et de la morale, établie à titre de cadre heuristique de sa magistrale « petite éthique »⁷, tel qu'il se plaisait à l'appeler. Cette caractérisation de l'éthique, comme domaine du bon, et de la morale, comme domaine de l'obligation, somme toute classique en ce qu'elle associe le premier à l'éthique de la vertu d'Aristote et le deuxième à la morale formelle de Kant, est tout à fait compatible à la distinction rawlsienne entre le juste et le bien. Sans cela le dialogue que Ricœur entreprend avec Rawls serait d'avance voué à l'échec. En outre, Rawls se réclame lui-même d'un héritage kantien et, comme nous le soulignons à l'instant et le préciserons dans tout ce qui suit, son procéduralisme a pour fins de faire précéder l'obligation morale formelle, lieu du juste, au bien substantiel éthique. Il n'est donc pas question de plaquer un cadre théorique étranger sur celui de la TJÉ et d'y forcer des conclusions. Nous clarifions ce dernier point plus bas lorsque nous traiterons de la méthodologie de cette recherche.

⁶ Ricœur (1990a, pp. 292-293) et (1990b, p. 383)

⁷ Sa petite éthique est le point culminant de l'herméneutique du soi qu'il déploie dans *Soi-même comme un autre* (1990a, chap. 7 à 9).

Hypothèse de recherche — Dans son dialogue avec Rawls, Ricœur cherche davantage à établir un contrechamp pour soutenir et renforcer sa thèse que de critiquer son homologue en tant que tel. C'est sans doute pourquoi sa critique de la TJÉ nous semble s'arrêter à mi-chemin. Nous sommes d'accord pour affirmer que le caractère qualitatif des biens premiers se trouve escamoté par le procéduralisme de la TJÉ, et corolairement les conflits d'ordre éthique dont ils sont nécessairement l'objet. Mais plus fondamentalement, si toute la construction déontologique repose en dernier lieu sur des présupposés téléologiques, alors la procédure en elle-même s'enracine nécessairement dans des visées éthiques. C'est en ce sens que le postulat de la primauté de l'éthique sur la morale trouve sa pleine radicalité théorique, car elle ne se contente pas de dire que le déontologisme élude des conflits bien réels, qui dans les faits se poseront toujours. Plutôt, elle remet en question dès le départ et dans ses fondements mêmes la légitimité théorique du projet rawlsien en entier. Ricœur le reconnaît, bien entendu, lorsqu'il se demande rhétoriquement si « une conception purement procédurale de la justice réussit à rompre ses amarres avec un sens de la justice qui la précède de bout en bout ? » ; avant de répondre aussitôt que « sa thèse est que cette conception fournit au mieux la formalisation d'un sens de la justice qui ne cesse d'être présupposé »⁸. Cette dernière thèse ne reste cependant qu'affirmée négativement. Ricœur se contente de dire, en sommes, que la fiction du contrat social est corolaire à la fiction de principes déontologiques ne s'autorisant que d'eux-mêmes⁹. Le « sens de la justice » qui ne cesse d'être présupposé dans l'élaboration de la TJÉ est, quant à lui, aussitôt laissé de côté.

C'est à cet endroit de la voie qu'il a jusque-là défrichée que nous reprenons la critique de Ricœur. Pour démontrer que la TJÉ ne peut faire autrement que de s'appuyer sur un sol éthique qui la détermine dans sa structure même, nous proposons de creuser plus profondément pour déterrer les fondations éthiques sur lesquelles elle repose. Ensuite seulement il sera possible de prendre la pleine mesure des difficultés inhérentes à une théorie qui se justifie d'un consensus sans prendre au sérieux la primauté de l'éthique sur la morale.

L'hypothèse que nous défendons dans ce mémoire est qu'il existe bel et bien des présupposés téléologiques ou « éthiques » qui précèdent l'appareillage conceptuel de la TJÉ, incluant pour les normes du juste, et que ces présupposés, en tant que sources normatives premières, déterminent toute sa modélisation théorique.

⁸ Ricœur (1990a, p. 274)

⁹ Soit l'autonomie, le respect des personnes comme fin en soi et le contrat social (1990a, pp. 276-277).

On pourrait dire que ses présupposés sont, dans l'équilibre réfléchi, les « points fixes » les plus élémentaires du sens éthique ou du « sens de la justice » qui l'opère. Notre tâche principale est donc de les mettre au jour en faisant la démonstration qu'ils constituent effectivement les pierres d'assise de toute la TJÉ. À la suite de quoi nous pourrions tirer les conclusions qui s'imposent la concernant. Précisons immédiatement notre hypothèse en spécifiant que les présupposés éthiques sont aux nombres de deux : il s'agit de l'*autodétermination des personnes* et de la *réciprocité symétrique*. Par « présupposé », nous entendons tout jugement fondamental à une théorie, exerçant donc une force normative sur celle-ci, mais qui n'est pas explicitement thématisé et justifié, voire qui n'est pas réfléchi ou raisonné comme tel¹⁰. Ces présupposés sont de surcroît dits « éthiques », car, comme nous le verrons, nous pouvons déduire qu'il s'agit de biens idéaux que Rawls tient pour inhérent à la justice. Pour le moment nous pouvons définir le présupposé éthique de l'autodétermination des personnes comme un bien intrinsèque à la justice définissant un idéal de *reconnaissance et de respect de la capacité des personnes à déterminer pour elles même leur conception du bien et les éléments qui la constitue*. Le présupposé de réciprocité symétrique quant à lui définit l'idéal éthique intrinsèque à la justice qui tient pour bien de *considérer les personnes morales comme absolument identiques dans la répartition des charges et bénéfices au sein de la coopération sociale*. Puisqu'ils agissent à la manière de critères normatifs fondamentaux, on pourrait d'emblée penser ces présupposés sont déontologiques plutôt qu'éthiques, c'est-à-dire des normes morales et formelles déterminant des devoirs ou des obligations. Nous démontrerons plutôt que, bien qu'ils agissent à titre de critère formel, ils tirent bel et bien leur force normative de visée éthique intrinsèque.

Problématiques et pertinence de la recherche — La question des présupposés éthique fait écho à plusieurs débats internes à la théorie de la justice de Rawls. Sans les aborder de manière exhaustive, nous prendrons soin de les évoquer au cours de nos analyses et y reviendrons succinctement en fin de deuxième chapitre afin de montrer en quoi notre étude peut contribuer à les éclairer. Tous ces débats sont connexes aux deux méthodes de justification qui se superposent

¹⁰ Deux précisions s'imposent ici concernant cette définition de la notion de « présupposé ». Premièrement, la présence de présupposés dans une théorie n'implique pas que son auteur cherche volontairement à éluder ou dissimuler quoi que ce soit. Conformément à la tradition herméneutique dont nous nous inspirons dans cette recherche par l'entremise des travaux de Ricœur, nous tenons la présence de présupposés à une théorie comme étant nécessaire, ceux-ci participant à tout processus de compréhension. Suivant cela, aucune théorie n'est absolument transparente à elle-même. Deuxièmement, il ne faut pas voir dans notre recherche une tentative de psychologiser Rawls par l'entremise de son œuvre. Dans tout ce qui suit, nous opérons dans le même registre que ses textes que nous analysons, c'est-à-dire le cadre théorique de tradition philosophique morale et politique.

dans la TJÉ : la procédure de la position originelle et l'équilibre réfléchi. En somme, plusieurs commentateurs ont remarqué que la position originelle devait elle-même reposer sur des éléments normatifs lui étant antérieurs, ce qui renvoie à l'équilibre réfléchi et ses controverses¹¹. Pour certains cela est le signe d'un fondationnalisme qui s'ignore, malgré ce que prétend Rawls¹². Dans le même ordre d'idée, d'autres se demandent si la présence d'éléments non explicités en amont de la construction procédurale ne donne pas lieu à une justification circulaire¹³. Il y a aussi toutes les difficultés qui, surtout après la parution de *Libéralisme politique*, ont été attribuées aux nouveaux procédés de justification « contextualiste » qu'on a cru y trouver¹⁴. Nous aborderons cette dernière thématique un peu plus en détail étant donné que plusieurs lectures et conclusions des commentateurs de ce contextualisme contredisent notre thèse. Enfin, comme toutes ces questions renvoient d'une manière ou d'une autre aux matériaux normatifs premiers de la théorie, préciser ce que nous croyons être les deux présupposés éthiques qui règlent ultimement tout l'équilibre réfléchi final est pour nous une façon de contribuer à l'intelligence des difficultés intrinsèques aux procédés de justification que le TJÉ met en œuvre.

Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, les éventuelles conséquences de notre étude pour la TJÉ sont toutefois beaucoup plus profondes et fondamentales. En effet, si la TJÉ repose en dernier lieu sur la priorité du juste sur le bien, encore faut-il que le juste puisse s'auto-fonder, pour ainsi dire, c'est-à-dire trouver force de norme en lui-même, en n'ayant recours à aucune visée éthique qu'elles quelles soit. Cela pose effectivement problème si, tel que nous le prétendons à la suite de Ricœur, sans le bien, le juste tourne à vide. L'entreprise déontologique qui, d'une part, déclare le domaine du bien comme le lieu de conflits inexorables et, d'autre part, prétend parvenir à un consensus en évitant ces questions irrésolubles est, selon cette hypothèse, marquée structurellement par une contradiction qui la conduit dès le départ à une impasse potentiellement critique selon les propres termes qu'elle établit. Nous reviendrons en conclusion de mémoire sur le sujet afin de prendre la mesure de la double impasse, théorique et pratique, dans laquelle le projet de Rawls se trouve relativement à nos conclusions préalables concernant ses présupposés éthiques.

¹¹ *Infra*, p. 32, note 82.

¹² *Infra*, p. 23, note 62.

¹³ *Infra*, p. 31-32, note 77.

¹⁴ Rawls (1993 / 1995). Au sujet du contextualisme de la TJÉ, voir sous-section 2.1.2.

Un nombre tout à fait considérable de critiques se sont déjà prononcées sur la stratégie rawlsienne consistant à camper la question de la justice dans le cadre somme toute restreint d'un accord découlant d'une procédure abstraite. Qu'elles le fassent en s'en prenant au soi désencombré libéral qu'on y trouve ou en déplorant le fait qu'elle escamote plusieurs enjeux cruciaux touchant la justice—l'oppression et la domination ou la question des capacités par exemple—ces critiques se formulent la plupart du temps à partir d'une position externe à la TJÉ. Le contractualisme ou la théorie idéale sont alors remis en question en tant que manière d'approcher philosophiquement les questions éthiques, politiques et morales. Dans ce qui suit, nous souhaitons prendre Rawls au sérieux, partir du point de vue opposé et procéder dans le sens inverse. Nos déductions à propos des présupposés éthiques s'autorisent chaque fois de patientes et rigoureuses analyses internes de la théorie; nos conclusions quant aux difficultés fondamentales qui l'habitent sont de ce fait déduites des termes qu'elle pose elle-même et de sa logique intrinsèque. En éclairant les faiblesses inhérentes à la TJÉ et ses partis pris, cette manière de procéder a pour nous l'avantage premier de rendre plus claires et convaincantes les raisons pour lesquelles nous devons envisager des voies alternatives au contractualisme procédural idéal, et ce, que l'on souhaite le compléter, le réformer ou carrément le remplacer. Pour notre part, nous plaiderons en conclusion pour une philosophie politique qui sache prendre la primauté de l'éthique au sérieux.

Orientations méthodologiques et structure de la recherche — Proposer d'explicitier ce qui est implicite à une théorie, c'est-à-dire de nommer ce que l'on prétend, par la nature même de la proposition, que l'auteur omet, est toujours un exercice périlleux. Bien entendu, il serait naïf de prétendre qu'une telle entreprise puisse se targuer d'être absolument objective ou totalement émancipée des tropismes de son auteur. On peut toutefois prendre la responsabilité de nos ambitions en adoptant de justes précautions. Pour éviter d'y aller d'analyses forcées ou de déductions expéditives, nous privilégierons dans ce qui suit une « voie longue »¹⁵, c'est-à-dire de chaque fois procéder d'une étude attentive du texte de Rawls qui le prend aux mots. Sachant qu'il n'existe aucune interprétation absolument consensuelle, nous tenterons de rendre la nôtre la plus explicite possible en montrant, d'abord, comment nous comprenons chacune des notions que nous abordons et, ensuite, en prenant soin de les situer dans l'écologie interne de l'œuvre. La théorie de Rawls est d'une extraordinaire cohérence, et c'est cette cohérence qui, selon nous, rend possible

¹⁵ Nous reprenons ici la célèbre expression de Ricœur (1965, p.10) qui, dans son cas, est beaucoup plus significative.

de déceler les termes fondamentaux qui l'anime. Ainsi, pour que notre déduction soit elle aussi cohérente avec chacun des éléments fondamentaux de la TJÉ et les relations réciproques qu'ils entretiennent, nous devons préalablement rendre raison, de la manière la plus intelligible possible, de notre propre compréhension de sa cohérence interne. En somme, voilà pourquoi nous resterons dans nos analyses de la TJÉ toujours très proche du texte des œuvres de Rawls que nous étudierons et pourquoi nous tâcherons de rendre le plus explicite possible chaque moment de nos analyses et de nos déductions.

Les deux chapitres composant ce mémoire ont des buts différents, chacun contribuant à sa manière à démontrer la validité de notre hypothèse. Le premier chapitre est consacré à la mise au jour des deux présupposés éthiques de l'*autodétermination des personnes* et de la *réciprocité symétrique* et à la démonstration de leur caractère normatif fondamentaux pour la TJÉ. À cette fin, nous nous baserons sur une analyse de *Théorie de la justice (TJ)*. Étant donné que la TJÉ y est présentée dans son exhaustivité, cet ouvrage est tout désigné pour amorcer notre recherche. Au deuxième chapitre, fort de ses acquis et outillé de la petite éthique de Ricœur, nous creuserons encore plus en profondeur sous les deux présupposés éthiques afin d'exhumer les visées éthiques qui constitue leur noyau normatif originaire. Cette fois-ci l'ouvrage de référence sera *Libéralisme politique (LP)*. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les nouveautés, précisions et amendements théoriques qu'il contient seront bénéfiques à notre entreprise. Non seulement il nous sera possible de réitérer la présence des deux mêmes présupposés éthiques identifiés au premier chapitre, mais les nouveautés théoriques qui y sont présentées nous permettront de solidifier nos conclusions préalables à propos de *TJ*, en plus de faciliter la recherche des sources éthiques définissant ultimement le sens de la justice rawlsien. Comme nous le soutiendrons en conclusions, *LP*, bien loin de représenter une rupture avec *TJ*, en est une continuation tout à fait cohérente. Ainsi, nos conclusions définitives tiendront pour la TJÉ conçue comme un tout en majeur parti cohérent, peu importe l'ouvrage auxquels l'on se rapporte.

Une fois ces sous basement portés au jour, le primat de l'éthique sur la morale pourra prétendre s'appliquer en toute légitimité à la théorie de la justice de Rawls, et l'on sera en mesure de tirer les conclusions qui s'en suivent.

CHAPITRE I

LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE *THÉORIE DE LA JUSTICE* ET SES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES

Selon notre hypothèse des présupposés éthiques substantiels organisent de bout en bout la *Théorie de la justice comme équité* (TJÉ) de John Rawls. Ce sont les présupposés de l'*autodétermination des personnes* et de *réciprocité symétrique*. Ce chapitre a pour fin de démontrer que ces deux idéaux inhérents à la justice, que Rawls ne thématise pas, agissent indubitablement à titre de critères normatifs fondamentaux de la TJÉ.

C'est dans son illustre œuvre de 1971, *Théorie de la justice (TJ)*, que Rawls présente pour la première fois la TJÉ en tant que formulation cohérente et systématique d'une conception de la justice. À ce jour, *TJ*, malgré ses défauts maintes fois reconnus, demeure l'exposition la plus complète et rigoureuse de la TJÉ. Elle représente en ce sens le point de départ tout désigné pour débiter notre enquête. Dans la première partie de ce chapitre, nous posons les bases nécessaires aux analyses et argumentations subséquentes en explicitant notre propre compréhension du projet de Rawls dans ces dimensions fondamentales : sa question, sa problématique première et ses éléments, notions et concepts les plus importants, incluant leurs interrelations logiques et normatives. Cette étape est cruciale, car si les deux présupposés éthiques constituent effectivement les pierres d'assises de tout l'assemblage conceptuel de la TJÉ, alors elles doivent s'accorder parfaitement à chacun des éléments qu'elles soutiennent pour former un ensemble consistant. La probité de notre démonstration est conditionnelle au degré de limpidité de ce résultat. C'est pourquoi nous procéderons avec précaution, d'abord en restant très proches du texte de *TJ* dans nos exposés et analyses de la théorie, puis en incluant graduellement de nouveaux éléments au tout dont nous nous efforcerons, selon une lecture charitable, de marquer la cohérence générale.

Une fois cela accompli, nous serons en mesure, dans la deuxième partie, de nous lancer dans la déduction de la présence des deux présupposés et de préciser leur sens. Le présupposé de l'autodétermination des personnes est sans aucun doute le plus évident. D'une certaine manière, on peut dire qu'il a déjà été maintes fois relevé par des critiques qui relevaient dans la TJÉ de *TJ* les possibles controverses liées à la présence d'un préjugé favorable envers l'autonomie

rationnelle. La majeure partie de nos efforts seront donc consacrés à l'attestation de la présence sous-jacente du présupposé de réciprocité symétrique. Contrairement aux controverses à propos de l'autonomie et du respect des personnes, souvent évoquées comme des évidences par les commentateurs et critiques de *TJ*, la réciprocité est un thème qui a été en soi beaucoup moins discuté. Plusieurs lectures individualistes identifient l'idée générale du respect des personnes comme étant la seule notion constitutive du noyau normatif fondamental de la TJÉ; autrement dit, comme étant son présupposé normatif exclusif. Nous démontrerons à l'inverse toute l'importance de la réciprocité pour *TJ*, la forme spécifique qu'elle y prend et, surtout, que le présupposé éthique que nous nommons « réciprocité symétrique » ne peut être qu'un produit dérivé du respect des personnes ou de leur autonomie. Il est dans les faits un critère normatif indépendant, sans lequel l'équilibre réfléchi final de l'assemblage théorique ne pourrait tenir.

1.1. LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE *THÉORIE DE LA JUSTICE* : FINS, JUSTIFICATIONS ET CONCLUSIONS NORMATIVES

1.1.1. Thématique, problématique et principaux concepts de la TJÉ de *TJ*

Afin de cerner d'emblée l'intuition directrice générale à l'origine de la TJÉ, et avant de préciser sa question centrale, nous pouvons commencer par la définir négativement en identifiant ce à quoi elle s'oppose explicitement à l'époque de *TJ*: l'utilitarisme. Le problème selon Rawls est que l'utilitarisme, qui domine le champ de la philosophie politique à cette époque, lorsque poussée dans ses limites logiques de la maximisation de l'utilité pour le plus grand nombre, peut théoriquement s'accorder avec le sacrifice d'une partie de la population. Voilà, en somme, ce que rejette catégoriquement le contractualisme d'inspiration kantienne de Rawls. Celui-ci postule au contraire l'égale dignité des personnes : chaque personne doit être considéré comme étant moralement libre et égale aux autres, et par le fait même comme étant des sources de revendications légitimes¹⁶. C'est pourquoi l'accord visé par la TJÉ, en tant que conception de la justice contractualiste, doit être strictement partagé par tous, et ce, en conformité au principe de publicité¹⁷. De plus, comme toute discrimination arbitraire doit être définitivement proscrite, il va

¹⁶ Rawls (1971 / 1987, pp. 29-30, 366, 584).

¹⁷ Rawls (1971 / 1987, p. 31).

de soi que l'objet de l'accord entre les parties doit porter sur des *principes de justice* inaliénables destinés à définir fondamentalement les critères d'une coopération sociale juste pour tous¹⁸.¹⁹ En résumé, si une société peut être pensée comme une tentative de coopération, une société juste doit coordonner la coopération sociale de sorte qu'elle soit à « l'avantage mutuel » des partenaires²⁰. Cela signifie pour Rawls, comme le nom de sa théorie l'indique, qu'une telle société ne peut être ordonnée que selon un critère d'*équité*. Opposer l'héritage kantien de la TJÉ à l'utilitarisme revient, en fin de compte, à souligner les visées nécessairement *consensuelles* et *équitables* de son contractualisme. En effet, selon Rawls, peu importe le bien-être de la société par ailleurs, le constat d'inviolabilité des personnes, ou, pour le dire positivement, la conscience partagée que nous sommes tous dépositaire d'un droit égal au respect et à la considération, s'accorde mieux à nos intuitions communes à propos de la justice que les propositions concurrentes²¹.

Concernant notre hypothèse, remarquons que la notion d'équité manifeste d'emblée une certaine conception du respect des personnes. L'idée de consensus précise cette conception comme étant le lieu d'une stricte égalité à l'égard de l'établissement des principes de la justice. Le respect des personnes est donc d'abord le fait d'une acceptation réciproque des normes fixant la coopération sociale. La légitimité de la TJÉ s'appuie ainsi fondamentalement sur une identité entre les personnes, en l'occurrence l'identité dans nos jugements rationnels et moraux à propos du juste. Quoique de manière imprécise, on peut déjà constater qu'un respect de la volonté de chaque personne et une certaine forme symétrique de la réciprocité sont constitutives des intentions générales de la TJÉ.

La conception de la personne morale — En vue de préciser la question centrale dont traite TJ et, surtout, de mieux cerner l'origine de sa problématique, nous devons nous pencher sur le kantisme dont hérite la TJE en approfondissant sa conception de la personne morale, étant donné que cette dernière est inhérente à ces considérations. À ce propos, il faut préciser que la reprise rawlsienne de la conception kantienne de la rationalité partagée, et donc de la liberté et de l'égalité des personnes, ne constitue évidemment pas une appropriation littérale du sujet kantien transcendantal. Selon Rawls, le problème de la justice est un problème fondamentalement moral.

¹⁸ Rawls (1971 / 1987, p. 30-31).

¹⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 30-31).

²⁰ Rawls (1971 / 1987, p. 30).

²¹ Rawls (1971 / 1987, p. 29-30, 584).

Il met conséquemment à l'épreuve ce qu'il nomme un *sens de la justice*, à savoir une sensibilité morale que l'on peut tenter d'explicitier puis d'organiser rationnellement en un tout hiérarchisé et cohérent²². Penser la justice, c'est-à-dire délibérer sur le bien-fondé de fins communes à atteindre, c'est donc envisager rationnellement un problème d'ordre moral qui concerne des êtres tout aussi rationnels et moraux. La représentation de tels êtres constitue dès lors un prérequis minimal nécessaire à l'intelligibilité de la question, de même qu'à sa possible résolution. Suivant cela, la conception de la personne morale, en relation au problème de la justice, doit minimalement stipuler la capacité d'organiser rationnellement un système de fins et la possession d'un sens de la justice²³. Et c'est au nom de ces deux capacités que nous sommes libres et égaux au regard de cette question, puisqu'alors nous nous considérons tous comme aptes à participer pleinement, c'est-à-dire librement et en tant qu'égaux, aux délibérations à propos de principes de justice et aux pratiques sociales dont il s'agit de fixer les termes²⁴. Ainsi, la conception de l'autonomie de la personne, telle que Rawls la conçoit, à savoir le fait d'un être antérieur à ces fins, car capable de postuler, d'évaluer ou de réviser des conceptions du bien et de la justice, n'a pas à s'embarrasser d'un édifice métaphysique et conceptuel complexe à l'instar du sujet transcendantal de Kant²⁵. La personne rationnelle et morale de *TJ* n'est finalement que la condition minimale nécessaire, en tant que représentation abstraite de nous-mêmes, pour penser la problématique fondamentale de Rawls telle qu'il la formule.

La problématique de la justice distributive — Concernant cette dite problématique fondamentale, nous pouvons maintenant reconnaître que poser la rationalité des agents de cette manière revient à localiser la tension constituant la difficulté centrale à la question de la justice telle que Rawls l'aborde. En effet, celle-ci s'articule entre, d'une part, les intérêts partagés par tous, car chacun aspire à réaliser ses fins ou son projet de vie, et, d'autre part, les intérêts conflictuels que ces mêmes projets de vie, souvent contradictoires, mettent en jeu. Pour le dire autrement, selon Rawls tous ont rationnellement intérêt à tirer profit de la coopération sociale, de même que d'y trouver plus que moins d'avantages²⁶. Cela dit, conformément aux deux capacités

²² Rawls (1971 / 1987, p. 72).

²³ Rawls (1971 / 1987, p. 38).

²⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 544).

²⁵ Rawls (1971 / 1987, p. 183).

²⁶ Rawls (1971 / 1987, p. 30).

de la personne morale, en plus d'être en mesure d'identifier notre bien propre, nous pouvons aussi, du fait de notre sens de la justice partagé, penser ce bien selon les termes de l'équité, donc en considérant également les intérêts de l'autre. On l'aura compris, c'est ce qui rend plausible l'idée de la recherche d'un consensus dans une société autrement caractérisée par la compétition des intérêts.

C'est ainsi que Rawls traduit en ses propres termes la tension générale qui marque, depuis Platon et Aristote au moins, l'interrogation à propos de la juste distribution des biens dans une société soumise à des lois censées incarner la justice. Bien entendu, la tension au cœur de la question de la détermination de ce qui revient de droit à chacun se manifeste avec plus d'intensité lorsqu'y sont juxtaposées les notions à la fois complémentaires et antagonistes de l'égalité et de la liberté, nommément telles qu'elles sont thématisées dans *TJ*²⁷. En plus de postuler l'égale dignité des personnes, présumé aprioritique inconcevable d'un point de vue éthique pour les Anciens, Rawls refuse d'accorder une quelconque place à l'idée de mérite dans l'établissement des critères de la distribution juste. Nous ne sommes pas responsables des potentialités et des places dont nous avons hérité à la naissance, précise-t-il, pas plus que du développement de nos dons et talents, celui-ci étant tributaire des conditions de notre environnement de vie²⁸. Ainsi, la question première de la TJÉ, une fois problématisée, n'est pas « qui mérite quoi au nom de tel ou tel bien ou fin supérieure ? ». Elle atteint un niveau conceptuel plus abstrait et fondamental qui met directement en jeu les caractéristiques constitutives des personnes morales dont les relations s'incarnent dans des pratiques sociales médiatisées par des institutions publiques. Et pour que ces dernières puissent être qualifiées de justes, elles doivent répondre de principes de justice se fondant eux-mêmes sur un critère d'équité. La question peut donc se formuler ainsi : « au sein de la coopération sociale, quels sont les principes définissant une distribution équitable des biens, considérant la condition d'égalité de personnes par ailleurs reconnues comme libres? »²⁹ C'est donc par la notion d'équité

²⁷ Nous faisons référence ici au fait que des conceptions de la liberté et de l'égalité d'inspiration kantienne, donc qui s'appuient sur une égale dignité des personnes, sont bien différentes de la manière dont l'on comprenait ces notions en Grèce antique, où la « dignité » était à la fois affaire de statut politique et de vertu, de mérite donc. Sur la place du mérite dans les conceptions de la justice de Platon et Aristote, voir Saint-Arnaud (1984); Gourinat (2011). Pour les humanistes modernes, la dignité constitue un attribut inaliénable de la condition humaine, ce qui radicalise à la fois les exigences d'égalité et les revendications de la liberté, d'où l'exacerbation corolaire de la tension qui les articule. Sans compter la question du pluralisme qui, comme nous le verrons davantage au prochain chapitre, complexifie énormément cette question.

²⁸ Sur la question du mérite, voir Rawls (1971 / 1987, pp. 132-134).

²⁹ Dans les mots de Rawls, la tâche explicite de la théorie se définit comme la recherche de principes fournissant les critères adéquats afin de « fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et [de définir] la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale. » (Rawls, 1971 / 1987, p. 30-31).

que Rawls propose de résoudre la tension conceptuelle entre liberté et égalité. Ceci en fixant la nature et les limites du domaine de liberté reconnu à chacun et, parallèlement, en déterminant la légitimité des attentes de chacun par rapport aux avantages tirés de la coopération sociale.

La personne morale rawlsienne est en ce sens la représentation idéale minimale d'une personne incarnant conceptuellement la problématique de *TJ*, c'est-à-dire d'une personne morale dont le rapport rationnel à elle-même entre fréquemment en conflit avec les autres dans ses interrelations au sein de la coopération sociale. Le sens de la justice, en mesure d'harmoniser nos fins à celle des autres, se juxtapose au rationnel, ce qui permet d'envisager un consensus. La *TJÉ* projette donc de dégager un point d'identité réciproque parmi les fins plurielles des individus. Chacun des deux présupposés éthiques posés en introduction paraît dès lors s'accorder à l'une des deux caractéristiques constitutives de la personne morale, la rationalité et le sens de la justice, et de la même manière aux deux dimensions constitutives de la problématique de la justice de *TJ*, soit les sources du conflit et les conditions de possibilité de sa résolution.

La distinction entre le juste et le bien — La tension entre liberté et égalité se présente également dans la théorie rawlsienne par l'entremise des notions de bien et de juste. De manière générale, dans la *TJÉ* le bien fait référence à la question de la vie bonne, alors que le juste, comme nous venons de la voir, a à voir avec ce que chacun est en droit d'attendre de « la répartition adéquate des bénéfices et des charges »³⁰. Nous avons souligné d'entrée de jeu l'opposition de Rawls à l'utilitarisme. Précisons à présent que celle-ci s'inscrit dans une volonté plus large de n'offrir rien de moins qu'une « solution de rechange » aux doctrines téléologiques³¹. En somme, leur tort est essentiellement d'identifier la justice à la maximisation d'un bien : la vertu, le bonheur, l'utilité, etc. Ceci est irrecevable pour Rawls dans la mesure où la coopération sociale s'organise alors selon une logique de l'efficacité qui, en vue de fins visées étant possiblement arbitraires, peut très bien s'accommoder de l'instrumentalisation de certaines parties de la population. Si nous « prenons au sérieux » autant le pluralisme des personnes que leur égalité, alors *le juste (right) doit se penser antérieurement au bien*, c'est-à-dire que la légitimité des différents projets de vie doit être définie par les limites de ce qui est juste³². Cette distinction entre le bien et le juste, puis la

³⁰ Rawls (1971 / 1987, p. 30-31).

³¹ Rawls (1971 / 1987, p. 49).

³² Rawls (1971 / 1987, p. 55-57).

priorité accordée à ce dernier, constitue un trait central de la TJÉ : c'est ce qui fait d'elle une doctrine déontologiste par définition selon l'auteur³³.

La distinction du juste et du bien ne vient toutefois pas sans difficulté, car, comme nous le verrons, sans aucune conception du bien, les partenaires en situation de délibération à propos de principes de justice ne seraient pour ainsi dire que des coquilles vides, sans motivation, ni but, ni critère pour orienter leur jugements moraux³⁴. C'est pourquoi Rawls formule ce qu'il appelle une *conception étroite du bien*. Son rôle, essentiel, est d'énoncer abstraitement l'intérêt premier de quiconque, malgré la grande diversité des conceptions substantiel du bien de chacun, et d'ainsi « garantir les prémisses nécessaires concernant les biens premiers pour arriver aux principes de justice »³⁵, sans interférer par ailleurs dans la liberté rationnelle des personnes quant à la définition de leur bien propre. Cette méfiance envers les doctrines téléologiques, de la question de la vie bonne ou du bien supérieur en général, est un des traits caractéristiques de la pensée libérale contemporaine³⁶. Selon elle, une réponse ferme à ces questions a le défaut critique de cloisonner d'avance le libre choix des personnes quant à leurs désirs et aspirations, limitant ainsi d'emblée leur liberté en lui attribuant une positivité, une condition nécessaire de sa réalisation effective, forcément controversée en vertu du pluralisme, et dès lors possiblement paternaliste ou autoritaire. Rawls n'y fait pas exception et, bien qu'il ne prétende pas explicitement à une neutralité totale à propos du bien, sa prudence par rapport à cette question se manifeste par l'idée de ne postuler qu'un bien purement formel, substantiellement vide, soit le bien supérieur des personnes à définir leur propre fin et à les atteindre³⁷. De plus, cette vigilance marquée à l'égard des questions éthiques constitue la source principale des critiques générales les plus récurrentes de la tradition libérale, à savoir qu'elle se fonde sur une ontologie sociale atomiste faisant de l'individu une pure autonomie idiosyncrasique désincarnée, éludant du même coups les relations de pouvoir marquant tout contexte historique particulier et les formes d'injustices auxquelles elles donnent lieu.

Bien évidemment, ces questions caractérisent la tension entre les approches téléologiques et déontologiques se trouvant au cœur de notre étude. Nous y reviendrons succinctement en

³³ Rawls (1971 / 1987, p. 57).

³⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 438).

³⁵ Rawls (1971 / 1987, p. 438).

³⁶ Dworkin (1978).

³⁷ Rawls (1971 / 1987, p. 123).

conclusion de ce chapitre et plus longuement dans nos conclusions définitives³⁸. Pour le moment, contentons-nous de relever le rapport analogue entre le bien et le juste, les conceptions binaires de la personne morale et la problématique centrale de *TJ*. En effet, si nos conceptions rationnelles du *bien* entrent en conflit, notre sens de la justice rend possible l'accord à propos d'une conception du *juste*. Ainsi, l'idéal d'autodétermination des personnes se révèle déjà relever davantage du rapport à soi dans l'établissement de son propre bien, et l'idéal de réciprocité symétrique davantage le fait du juste dans nos interrelations publiques.

La structure de base et la théorie idéale — Avant d'aborder ses prescriptions normatives et ses stratégies de justifications, nous devons apporter quelques dernières précisions quant aux orientations structurantes de la TJÉ relativement à sa tâche avouée, à savoir ses visées fondamentales et idéales. D'abord, comme nous venons de l'exposer, son objet est la justice distributive. Il s'agit pour Rawls du problème le plus fondamental, et donc le plus urgent, en regard de la justice. Ensuite, s'il s'agit bel et bien de la partie la plus fondamentale de la théorie de la justice, alors, par souci de cohérence, elle doit viser à s'appliquer aux institutions les plus déterminantes relativement à la question justice, ce que Rawls nomme la *structure de base* de la société. Celle-ci se compose des institutions sociales les plus importantes, soit la constitution politique et les principales structures socio-économiques³⁹. Étant donné l'immense poids que ces institutions possèdent dans la répartition des droits et devoirs fondamentaux, ainsi que sur la répartition des avantages tirés de la coopération sociale, la structure de base qu'elles constituent détermine profondément les chances de chacun dès le départ de sa vie⁴⁰; d'où son statut privilégié et prioritaire en tant que lieu d'application des principes de la justice. La justice est donc d'abord affaire d'institutions. Ce sont à elles que les principes de justice s'appliquent, et non directement aux personnes morales. Enfin, ce niveau de généralité de la réflexion à propos de la justice s'accompagne d'une série d'idéalisations dont le rôle est de faciliter la systématisation théorique⁴¹. Pour le dire succinctement, la TJÉ suppose un contexte économique, politique et social favorable à la réalisation de la justice. La TJÉ se revendique donc de ce qu'elle nomme la *théorie idéale*, qui n'est pas à confondre avec une théorie ayant pour vocation d'offrir le portrait complet d'un idéal

³⁸ *Infra* : pp. 40-43 et pp. 96-113.

³⁹ Rawls (1971 / 1987, §3, p. 33).

⁴⁰ Rawls (1971 / 1987, p. 33).

⁴¹ Rawls (1971 / 1987, p. 35).

social, ou une « conception exhaustive qui définirait les principes pour toutes les vertus de la structure de base »⁴². Par ce degré de généralité et d'idéalité, Rawls cherche plutôt à établir la base conditionnelle à tout idéal de ce genre. L'établissement d'un point d'horizon représentant l'idéal de justice vers lequel tendre est ainsi pour Rawls l'étape nécessaire préalable à toute réflexion non idéale, qui à l'inverse prend en compte l'étendue des particularités propres à un contexte culturel et historique contingent. Enfin, cette étape s'impose car nos jugements exercés dans des situations plus ou moins favorables et souvent truffées d'injustices réelles doivent être guidés par des principes généraux et fondamentaux correctement compris⁴³.

À la suite de ces rappels théoriques, nous pouvons tracer une ligne de partage entre les deux domaines constitutifs de la TJÉ qui, par le fait même, corrobore notre hypothèse à propos de la présence souterraine de deux présupposés éthiques agissant à titre de critères normatifs fondamentaux de la TJÉ. D'un côté, nous avons la pluralité des conceptions du bien relative aux personnes. Ce domaine, lieu de l'autodétermination des personnes, renvoie à un respect de la liberté des personnes quant à leurs choix de vie respectifs. D'un autre côté, nous avons le sens de la justice des personnes, rendant possible l'accord mutuel à propos de justes institutions médiatisant les rapports des personnes entre-elles au sein de la coopération sociale. La réciprocité symétrique que cela implique, pour le moment du seul point de vue de l'identité effective de nos jugements moraux à propos du bien, se conjugue au respect des personnes pour offrir une conception de la justice en opposition aux différentes téléologies, car elle évite de cette manière d'escamoter le jugement ou le bien rationnel de quiconque.

Le bien est donc présupposé par Rawls être le lieu de controverse irrémédiable, la divergence d'intérêt étant l'axiome premier, pour ainsi dire, de la problématique de la justice. Il propose dès lors d'éviter ces controverses en se passant de présupposé téléologique dans l'établissement consensuel de principes de justice. Selon cela, et compte tenu de notre hypothèse qui conteste les présupposés de cette solution, nous devons à présent nous attarder aux procédés de justification mise en œuvre dans *TJ*.

⁴² Rawls (1971 / 1987, p. 36, 43).

⁴³ Rawls (1971 / 1987, pp. 282-283). L'importance de ces précisions se révélera surtout dans nos conclusions critiques à propos de la portée pratique de la TJÉ : *infra*, pp. 101-113.

1.1.2. Méthodes, justifications et principes de justice de la TJÉ de TJ

La position originelle — Le procédé méthodique central à la TJÉ, et sans doute le plus célèbre, est bien entendu la *position originelle* (PO). Il traduit l'idée générale que les principes de la justice doivent être le résultat d'une procédure correctement construite, plutôt que déduits d'évidences ou de vérités apodictiques. Comme nous l'avons vu à la section précédente, l'équité est le critère par lequel Rawls propose d'arriver à résoudre la question de la justice, telle qu'il la formule, et la tension qui la marque fondamentalement. Ainsi, la PO sera « correctement construite » si elle formalise une situation équitable. Et comme elle « transmet son caractère au résultat »⁴⁴, en tant que procédure dite équitable, elle conduira forcément à des principes de justice tout aussi équitables selon Rawls.

La PO est un procédé de représentation abstrait dans lequel on imagine des partenaires délibérant à propos de principes de justice. Pour que la délibération soit équitable, la situation originelle doit imposer des conditions. Parmi celles-ci, la plus déterminante de ce point de vue est sans contredit le *voile d'ignorance*, dont le rôle est de neutraliser le caractère arbitraire des intérêts, des avantages et des désavantages particuliers de chacun des partenaires, de même que des conditions sociohistoriques contingentes de la société dans laquelle ils se trouvent. Lors de la délibération, ceux-ci exercent donc leur jugement sur « la seule base de considérations générales », puisqu'ils ignorent leur position dans la société, ainsi que leur classe sociale, leurs talents et atouts naturels, leurs traits de caractère et psychologiques, leur conception du bien et leurs projets de vie, et tout ce qui pourrait les différencier en raison d'intérêts particuliers divergents⁴⁵. En revanche, ils comprennent les *circonstances de la justice*, soit, justement, la problématique des revendications conflictuelles en situation de rareté des ressources. Ils tiennent également compte des lois générales de la psychologie humaine, des principes généraux de l'économie, des différentes théories et traditions de pensée politique et de tout ce qui est nécessaire à la délibération éclairée à propos de principes de justice fondamentaux. Par ce stratagème de discrimination scrupuleuse des informations accessibles, la PO parvient à la *symétrie parfaite* entre les partenaires, de telle sorte que les choix rationnels de l'un de ceux-ci seront *de facto* ceux de tous les autres, assurant ainsi la possibilité d'en arriver à un accord mutuel. Et, c'est cette même

⁴⁴ Rawls (1971 / 1987, pp. 118).

⁴⁵ Rawls (1971 / 1987, pp. 168-169).

« symétrie des relations entre partenaires » qui rend cet accord légitime, car c'est elle qui assure le caractère équitable de la procédure en empêchant toute asymétrie d'avantages dans la délibération⁴⁶.

Il est également important de noter pour la suite que la construction définitive de la PO de la TJÉ doit s'accorder à sa conception de la personne morale. Parce que, comme il s'agit d'un procédé de représentation abstrait, sa force normative provient du consentement des personnes à s'y soumettre et ainsi à reconnaître le résultat comme étant valide sur le plan moral. Pour Rawls, si nous nous reconnaissons comme personne morale, c'est-à-dire libre et égale aux autres en tant que personne rationnelle et possédant un sens de la justice, alors nous devons accepter les conditions de la PO et en reconnaître le caractère équitable. C'est que, premièrement, la PO reconnaît et respecte de manière égale la rationalité de chacun, le fait que nous sommes tous capables d'identifier notre propre bien. Deuxièmement, l'acceptation de la position symétrique qui n'avantage personne est rendue possible parce que nous avons une sensibilité morale, ou un sens de la justice, selon lequel nous sommes capables de reconnaître l'équité de la prise en compte égale des intérêts de tous. Bref, la conception de la personne morale rawlsienne est tout à fait apte à se conformer volontairement au voile d'ignorance et aux autres contraintes rationnelles de sa procédure ainsi construite.

À l'instar de ce que nous avançons à la sous-section précédente, la symétrie de position des partenaires de la PO crée une identité des jugements afin d'en arriver à un consensus. En outre, les deux caractéristiques constitutives de la personne morale, qui s'accordent aux causes des injustices et à la condition de possibilité de leur résolution, sont aussi en pleine adéquation avec le procédé de justification central à la TJÉ. Par conséquent, la PO met également en œuvre les deux présupposés éthiques de manière évidente : l'autodétermination des personnes y est assurée par la disposition symétrique des personnes et le partage identique des avantages qui en découle.

Les deux principes de la justice — Les principes de justice élus seront donc « ceux auxquels consentiraient des personnes rationnelles en position d'égalité et soucieuses de promouvoir leurs intérêts, ignorantes des avantages ou des désavantages dus à des contingences naturelles ou sociales.⁴⁷ » La question sera donc tranchée selon la rationalité, maintenant identique, de chaque

⁴⁶ Rawls (1971 / 1987, pp. 38).

⁴⁷ Rawls (1971 / 1987, p. 46).

participant, qui est *d'accomplir son projet de vie*, quel qu'il soit par ailleurs, pourvu que ses fins s'accordent avec la justice. Pour Rawls, il s'agit là d'un intérêt d'ordre supérieur qui agit en quelque sorte comme canalisateur général de la délibération dans la situation originelle : « l'homme heureux » est celui qui réalise avec plus ou moins de succès son projet de vie rationnel, car « le bien est la satisfaction du désir rationnel », et tous les désirs et aspirations d'un individu s'inscrivent ultimement dans un projet de vie plus large lorsque celui-ci peut être tenu pour rationnel⁴⁸. Ainsi, généralement parlant, le bien pour une personne « est déterminé par le projet rationnel de vie qu'elle choisirait sur la base d'une délibération rationnelle, parmi la classe maximale des projets.⁴⁹» Pour cette raison, tout être rationnel souhaite plus que moins de certains *biens sociaux premiers*, selon l'expression de Rawls, qui sont ce qui est minimalement requis pour la réalisation de tout projet de vie rationnel : des droits, des libertés et des possibilités offertes, des revenus et de la richesse, et le respect de soi⁵⁰. Le consentement des partenaires quant aux principes de justice dépend donc ultimement de leur capacité indisputable à régler la distribution équitable de ces biens premiers mieux qu'aucun autres⁵¹. Au terme du processus, les principes de la justice, aux nombres de deux, prennent la forme suivante :

Premier principe :

Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec le même système pour tous.

Second principe :

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

- (a) *au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne et,*
- (b) *attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (fair) égalité des chances.*

Le *premier principe* affirme les libertés civiques et politiques et assure qu'un « système total le plus étendu de libertés de base » cohérentes entre elles s'applique en droit à tous de manière égale. On compte parmi elles « les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la

⁴⁸ Rawls (1971 / 1987, pp. 123, 205, 450).

⁴⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 465). Bien entendu, nous décrivons ici très succinctement l'idée de *bien comme rationalité* que Rawls étaye minutieusement tout au long du chapitre 7 de *TJ*.

⁵⁰ Rawls (1971 / 1987, p. 123). Pour le bien premier du *respect de soi*, voir *ibid*, § 67.

⁵¹ Rawls (1971 / 1987, p. 178). Nous nous contentons ici d'offrir très sommairement la logique qui est à l'œuvre dans la sélection des biens sociaux premiers : « ...cette liste [de biens sociaux premiers] est l'une des prémisses dont le choix des principes du juste dérive. [...] Nous devons donc supposer que la liste des biens premiers peut être expliquée par la conception du bien comme rationalité ainsi que par les faits généraux concernant les désirs et les talents humains [...]. » Rawls (1971 / 1987, pp. 473-474).

liberté d'expression et de réunion, la liberté de pensée et de conscience » et, à l'exception notable de la propriété privée, tous les autres droits et libertés généralement garantis par l'État de droit libéral⁵². Ce principe correspond bien entendu aux biens sociaux premiers des droits et des libertés, et du respect de soi, étant donné qu'un individu rationnel souhaitant accomplir ses fins cherchera toujours à maximiser ceux-ci. En outre, l'organisation des positions strictement symétrique de la PO et l'ignorance des partenaires concernant leurs projets de vie respectifs expliquent la nature « universelle » de ce principe, au sens où il s'applique également à tous.

Le *deuxième principe*, comme nous venons de le suggérer, concerne plus directement la répartition des charges et des avantages socioéconomiques. La première partie (a) du deuxième principe, aussi appelé principe de différence, stipule que les inégalités socioéconomiques ne sont justes que si elles sont au plus grand avantage des plus démunis. Selon Rawls, un tel principe serait choisi, puisque tous les partenaires souhaitent maximiser les possibilités qui leur sont ouvertes, leurs richesses et revenus, de même que le respect d'eux-mêmes. Ce qui sous-tend cette décision, c'est qu'il n'est pas nécessairement rationnel d'interdire toute inégalité socioéconomique malgré la position de symétrie des partenaires en PO. Par exemple, si en raison d'une plus grande efficacité technique et organisationnelle⁵³, des inégalités améliorent la situation matérielle de tous, il se pourrait que réduire ces inégalités nuise à la partie la plus défavorisée de la société. Dans ce cas, l'égalitarisme parfait desservirait toutes les classes, dont au premier chef les plus démunies. Cela étant dit, contrairement au principe d'utilité utilitariste ou du bien-être moyen, selon le principe de différence les inégalités ne doivent pas qu'améliorer le sort du plus grand nombre de personnes, mais bien *maximiser* celui des plus désavantagés. La seule justification recevable à propos d'inégalités effectives est donc celle qui s'appuie sur une recherche tendancielle de la stricte égalité de tous jusqu'au moment où il serait plus profitable pour les plus démunis de faire autrement. Cela va bien entendu de soi du point de vue de la situation des partenaires en PO, toujours en raison de leurs intérêts réciproques identiques, car aucun d'entre eux ne peut rationnellement consentir à risquer, une fois le voile levé, de se retrouver dans une position défavorable de par le fait que certains tirent une plus grande part de la coopération sociale sans offrir de contrepartie, par exemple au nom d'un quelconque mérite. Enfin, la deuxième partie (b) du deuxième principe stipule un principe d'égalité des chances. Il est intimement lié au principe

⁵² Pour la liste complète : Rawls (1971 / 1987, p. 92).

⁵³ On pourrait prétendre, par exemple, que des incitatifs pour les plus talentueux contribueraient à cette efficacité organisationnelle.

de différence puisque c'est lui en premier lieu qui assure un accès plutôt équitable aux fonctions et positions par sa tendance à égaliser les conditions de départ et de vie de tous. La distribution inégale des talents naturels n'est pas injuste en soi, « ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits »⁵⁴. Cette configuration des institutions de bases ne donne pas lieu à une méritocratie selon Rawls puisque les formes de hiérarchie et les degrés d'inégalités sont d'emblée limités par le premier principe et le principe de différence⁵⁵. La TJÉ assure ainsi un plus grand respect de soi à tous, même au plus démuné, souci que ne partage pas une société méritocratique.

Encore une fois, ces principes semblent suivre le découpage conceptuel bipartite que nous avons commencé à tracer. Le premier principe assure le respect de la liberté des personnes, et dès lors leur autodétermination. Le deuxième davantage lié aux exigences de l'égalité, règle les interactions médiatisées par les institutions sociales selon une certaine conception de la réciprocité. Si ici la symétrie entre les personnes semble relativisée au profit de la raison pratique et technique, nous verrons plus loin que le critère de réciprocité symétrique y est dans les faits toujours opérant⁵⁶.

L'équilibre réfléchi — Avant d'aborder plus directement la question des présupposés éthiques de la TJÉ de *TJ*, nous devons traiter du second procédé de justification de la théorie qui enveloppe le procéduralisme de la position originelle : *l'équilibre réfléchi*. Il va de soi que l'élaboration de la PO peut porter à controverse en tant que telle, particulièrement à l'égard des contraintes qu'elle définit et impose aux partenaires. La PO et ses déterminations normatives doivent donc se justifier à l'aune de critères indépendants pour éviter le raisonnement circulaire⁵⁷. Le rôle de l'équilibre réfléchi, qui désigne à la fois une fin visée, à savoir une organisation systématique et cohérente de nos jugements moraux, et une manière rationnelle de l'atteindre, offre la possibilité de résoudre cette difficulté selon Rawls. Pour y arriver, nous commençons par identifier nos convictions morales les plus certaines, par exemple le caractère injuste de la discrimination raciale ou religieuse, et les désignons comme points fixes provisoires que toute conception de la justice doit respecter⁵⁸. Ensuite, en incluant nos intuitions et convictions morales

⁵⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 132-33)

⁵⁵ Sur les différences fondamentales de la TJÉ avec la méritocratie, voir Rawls (1971 / 1987, p. 137).

⁵⁶ *Infra*, p. 30.

⁵⁷ Contrairement à ce que nous avançons ici, la présence de critères indépendants est pour plusieurs le signe de la circularité vicieuse du procédé de la PO. Nous revenons sur le sujet plus loin dans ce chapitre : *infra*, pp 31-32.

⁵⁸ Rawls (1971 / 1987, p. 46).

moins arrêtées, nous tentons de construire une procédure comme celle de la PO et d'en inférer un ensemble de principes. Il ne s'agit toutefois pas simplement d'arriver à un résultat, mais de parvenir au meilleur résultat possible, soit celui qui s'accorde le plus largement et le plus fondamentalement à l'ensemble de nos convictions et nos intuitions morales. Nous poursuivons donc la recherche du meilleur équilibre entre nos convictions morales et nos intuitions à propos de la justice, la description de la PO et les principes auxquels elle aboutit tant que nous n'arrivons pas à l'équilibre étant selon nous le plus cohérent, complet et stable. Ce faisant, les raisons de nos jugements et convictions se clarifient, s'élaguent et s'ordonnent, jusqu'au point où nos convictions et intuitions peuvent être considérées des *jugements bien pesés*, c'est-à-dire des jugements dont on peut maintenant expressément rendre raison. À ce « stade final », nos jugements bien pesés à propos des prémisses, des procédés de justifications et des conclusions normatives de notre conception de la justice ainsi construite s'ordonnent en un équilibre réfléchi⁵⁹. Cette stratégie de justification ne s'appuie donc pas sur des évidences ou des vérités préalables prises comme telles. Dans le processus d'équilibrage, ce va-et-vient entre les parties et le tout, entre le général et le particulier, aucune révision et aucun ajustement de nos convictions morales n'est d'emblée exclu⁶⁰. L'équilibre atteint n'est convaincant qu'en ce qu'il cherche à se justifier par l'organisation systématique d'un maximum de points de vue en un tout cohérent et dans lequel ces derniers finissent par se renforcer mutuellement⁶¹. On peut maintenant comprendre en quoi la justification d'une théorie morale, pour Rawls, « repose sur la conception dans son ensemble [...] ainsi que sur la façon dont elle s'organise »⁶².

Par cette stratégie de justification que l'on peut qualifier de *cohérentiste*, et par la procédure de la PO quelle enveloppe, Rawls parvient en théorie à éviter les torts attribués à l'intuitionnisme et autres fondationnalismes, à savoir les problèmes liés aux controverses qu'implique forcément l'ordonnancement d'un nombre plus ou moins réduit d'axiomes ou de principes directeurs, tenus pour apodictiques ou évidents, en vue de l'élaboration d'une théorie morale ou politique⁶³.

⁵⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 47).

⁶⁰ Même les points fixes de départ doivent être l'objet de comparaisons et de révisions, puisque nous affirmons toujours le caractère injuste d'une institution au nom de valeurs ou d'intuitions morales distinctes, même si elles sont intriquées par ailleurs. En ce sens, leurs interprétations restent en jeu, bien que leur réfutation définitive soit, en effet, plus que douteuse. À ce propos, voir Scanlon (2002, p. 149) qui comprend le statut de nos jugements de départ dans l'équilibre réfléchi de manière similaire.

⁶¹ Rawls (1971 / 1987, p. 48).

⁶² Rawls (1971 / 1987, p. 48).

⁶³ Notre interprétation de la justification dite « cohérentiste » de *TJ* s'appuie sur les analyses de Scanlon (2002) et Desmons (2013, pp. 193-200). Pour la critique de *TJ* de l'intuitionnisme, voir §7. Concernant le rejet du fondationnalisme, ce que Rawls appelle

Pourtant, notre hypothèse stipule l'existence de présupposés éthiques qui, en tant que critères normatifs fondamentaux, orientent toute la théorie, de ses prémisses à ses conclusions en passant par sa construction procédurale. Les présupposés éthiques seraient en ce sens les points fixes ayant la plus grande force d'inertie dans tout le processus d'équilibrage de la TJÉ. Avant de tirer de telles conclusions, nous devons effectivement démontrer que l'autodétermination des personnes et la réciprocité symétrique sont bel et bien les sources normatives premières de toute la modélisation théorique et préciser la manière dont elles la conduisent. C'est à cette tâche que la prochaine section se consacre.

1.2. LES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES DE *THÉORIE DE LA JUSTICE*

1.2.1. Le présupposé éthique de l'autodétermination des personnes

Tel que mentionné dans ce qui précède, notre hypothèse est que la TJÉ se déploie sur les bases de deux présupposés éthiques fondamentaux, l'autodétermination des personnes et la réciprocité symétrique. Ceux-ci constituent deux idéaux de mise en rapport, le premier à soi, le deuxième aux autres par l'intermédiaire d'institutions. Commençons par préciser l'idéal d'autodétermination et les justifications de son postulat. Celui-ci est bien entendu inhérent à la conception du bien comme rationalité déployée dans *TJ* selon laquelle le bien est le désir rationnellement déterminé. Cela ne veut toutefois pas dire qu'il n'existe qu'un bien, corollaire à une présumée unité de la raison. Cela suppose plutôt que les personnes morales sont rationnelles en ce qu'elles sont en mesure d'organiser leurs désirs, préférences et aspirations de manière cohérente et d'établir les meilleurs moyens pour parvenir à leurs fins. Comme en PO les partenaires ignorent leurs conceptions du bien particulières, mais savent qu'ils en possèdent une, il est dans leur intérêt de sécuriser ce bien supérieur. En ce sens, l'intérêt bien compris n'est jamais autre chose que la manifestation concrète de la poursuite d'un bien qui le précède, conceptuellement parlant. Et comme ce bien rationnel suppose forcément l'autonomie dans le choix rationnel, puisqu'il lui est conditionnel, on peut conclure qu'il présuppose un autre bien lui étant antérieur :

dans *TJ* la justification de type « cartésienne » ou « naturaliste », voir Rawls (1971/1987, p. 619). À ce titre, il y eu controverse dès les années qui suivirent la parution de *TJ* à propos du fondationnalisme ou de l'anti-fondationnalisme supposé de ses stratégies de justification, dont au premier chef l'équilibre réfléchi. Le débat se poursuit encore aujourd'hui à certains égards. À ce sujet, voir notamment Hare (1973); Singer (1974); Rawls (1974-75); Daniels (1979) et (1980); Timmons (1987); De Paul (1996); Walden (2013); Sem de Maagt (2017). Nous revenons succinctement sur la question du fondationnalisme dans nos conclusions préliminaires : *infra*, pp. 92-93.

l'autonomie comprise comme la capacité des personnes à s'autodéterminer relativement à leurs préférences singulières quant à la question de la vie bonne. Au final, c'est le respect de ce bien premier qui ordonne et détermine les contraintes de la PO, car elle isole ce bien de sorte qu'il y soit le seul critère normatif opérant. Si donc la procédure est construite de manière à produire des principes de justice destinés à distribuer équitablement des biens en fonction de ce bien supérieur, c'est parce que l'autodétermination des personnes est comprise comme étant un bien premier, et c'est pourquoi le respect de l'autodétermination des personnes constitue un idéal intrinsèque à la justice pour Rawls. Et cet idéal est proprement éthique, ou téléologique, en ce qu'il vise un bien en tant que fin.

Corollairement à ceci, cet idéal, en tant que critère du respect de l'autodétermination des personnes, détermine l'ensemble de la TJÉ, et non seulement la construction de sa procédure. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la distinction fondamentale entre le bien et le juste (*right*), et la priorité tout aussi essentielle de ce dernier sur le premier, repose sur l'idée de respect des intérêts rationnels des personnes, donc sur le respect du bien supérieur que représente pour celles-ci le fait de déterminer par et pour eux-mêmes leurs moyens et leurs fins. Autrement dit, si la légitimité des normes du juste requiert un consensus entre personnes morales, contrairement aux jugements concernant leurs projets de vie respectifs, c'est bien évidemment en raison de l'impératif de respect égal des personnes.

Comme en font foi nombre de critiques provenant d'horizons considérablement variés, le présupposé de l'autonomie des personnes morales chez le premier Rawls est largement controversé tant il est substantiel, et même, dirons certains, « métaphysique »⁶⁴. Comme la reconnaissance de la portée normative contraignante de la PO dépend de l'acceptation parallèle de la conception de la personne morale, il s'agit de critiques s'en prenant à un point névralgique de la théorie. Bien que Rawls rejette l'idée que ces dernières soient à l'origine des changements théoriques apportés

⁶⁴ Nous faisons référence ici, parmi tant d'autres, à la critique dite communautarienne, sans doute la plus célèbre et la plus durable à ce propos. Selon elle, cette conception de la personne ferait de la TJÉ une théorie universaliste irréaliste, atomiste et faussement neutre par rapport à la question du Bien. Pour un excellent résumé de la critique communautarienne, voir Bell (2020). Pour des sommaires critiques des critiques communautariennes, voir Gutmann (1985) et Mulhall et Swift (2002). Bien entendu, nous ne soutenons pas ici que tous les commentateurs interprètent nécessairement la conception substantielle de l'autonomie rawlsienne de la même manière que nous, c'est-à-dire en tant que présupposé éthique. Cela dit, le présupposé de l'autonomie kantienne que plusieurs ont cru trouver en deçà de la conception de la personne morale de la TJÉ et le présupposé éthique de l'autodétermination tel que nous le comprenons sont tout à fait connexes et très proches conceptuellement parlant. Pourtant, il est important de ne pas les confondre. Par l'idée de ce présupposé éthique nous voulons spécifier que pour Rawls la justice requiert prioritairement que l'on respecte l'autodétermination des personnes, et donc qu'il s'agit d'un bien intrinsèque à la justice, et non simplement que les personnes disposent de facultés qui les rendent autonomes au sens kantien du terme.

à la TJÉ après *TJ*, la conception de l'autonomie qu'on y trouve est à la source de nombreuses problématiques concernant la question de la stabilité de la doctrine abordée dans la troisième partie de *TJ*, de telle sorte qu'elle est sans contredit un des points de tension principaux impliqués dans les questionnements de son évolution ultérieure⁶⁵. Ces considérations seront abordées plus en détail au prochain chapitre⁶⁶.

L'une des principales difficultés que pose ce présupposé éthique concernant notre étude a bien sûr à voir avec la prétention de Rawls de s'en tenir à une conception étroite du bien. À la lumière de ceci, cette conception du bien ne semble plus si étroite que cela vu le poids normatif considérable que le présupposé éthique, en tant que conception idéale d'un bien, exerce en amont de l'ensemble de la théorie. Étant donné l'importante littérature sur le sujet connexe de l'autonomie morale des personnes présupposée dans *TJ*, la valeur de l'étroitesse de la théorie du bien a été maintes fois commentée et remise en question. Bien que cette thématique soit intimement liée à notre question principale, nous ne disposons pas ici de l'espace nécessaire pour traiter adéquatement des très nombreuses controverses dont elle fut l'objet. Nous y reviendrons toutefois succinctement en conclusion de ce chapitre⁶⁷. En outre, les conclusions générales de ce mémoire se prononceront implicitement sur cette manière de procéder et les présupposés qui la soutiennent.

Ce qui a été beaucoup moins remarqué en revanche, c'est que ce présupposé de l'autodétermination des personnes, aussi déterminant soit-il, ne peut faire cavalier seul. Nous l'avons souligné, l'autonomie rationnelle ne peut s'exercer à n'importe quel dessein, car elle ne doit pas outrepasser les limites du juste. Or, chez Rawls, si le bien renvoie surtout à la rationalité et l'autonomie, et ainsi à la notion de liberté, le juste est quant à lui affaire de sens de la justice, d'équité et de réciprocité, d'égalité donc. La notion d'égalité a donc un rôle à jouer en tant que critère contribuant à déterminer les justes limites de la liberté de chacun. Pour le dire simplement, c'est au nom de l'égalité que la liberté de l'un s'arrête là où celle de l'autre commence. C'est pourquoi il est d'emblée justifié de présumer la présence d'un autre présupposé éthique, œuvrant de concert avec le premier dans la recherche de l'équilibre réfléchi final, c'est-à-dire dans la juste

⁶⁵ Elle est principalement problématique parce que Rawls, dans sa conception de la psychologie morale, en fait la fin première de l'éducation morale : « l'éducation morale est l'éducation pour l'autonomie ». Réciproquement, les principes de justice se font donc « gouvernant de l'instruction morale » et expression de notre « nature », et la PO une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique »; Rawls (1971 / 1987, p. 293, 559-60). Rawls reconnaîtra plus tard que ce genre de présupposition morale est incompatible avec ce qui appellera le fait du pluralisme raisonnable.

⁶⁶ *Infra*, pp. 47-49.

⁶⁷ *Infra*, pp. 41-42.

articulation de la tension qui marque la distribution des biens et des avantages entre personnes à la fois libres et égales.

1.2.2. Le présupposé éthique de réciprocité symétrique

L'hypothèse que l'on défend dans cette section est que l'équité, le critère du juste posé d'entrée de jeu par Rawls, prend la forme effective d'un critère fondamental de réciprocité symétrique dans la modélisation théorique, et que celui-ci constitue un présupposé éthique à la TJÉ, un idéal tenu pour intrinsèque à la justice. Le présupposé éthique de réciprocité symétrique est cependant plus difficile à déceler et à identifier comme tel que celui de l'autodétermination. Ceci pour deux raisons principales. Premièrement, quoique le concept de réciprocité entretienne des liens étroits avec la notion d'équité, et ainsi avec celle du juste, leur relation dans *TJ* est le plus souvent simplement posée plutôt qu'articulée explicitement. Deuxièmement, en raison de l'interdépendance qu'il entretient avec le présupposé éthique d'autodétermination, dont le poids normatif est somme toute prépondérant, l'idéal de réciprocité peut facilement être compris comme n'étant qu'un prolongement logique de ce dernier plutôt que comme un idéal en soi. Autrement dit, il peut être compris comme une simple déduction logique du principe de respect des personnes morales en tant que fins en soi. Pour le mettre au jour, nous devons donc, dans un premier temps, expliciter la rationalité des intrications conceptuelles entre équité et réciprocité. Cela nous mènera sur le terrain d'une difficulté inhérente à ces notions, soit le passage problématique d'une forme de réciprocité, en tant que condition de légitimité de la PO, à une autre, soit comme principe normatif fixant la distribution des charges et bénéfices dans la coopération sociale. L'investigation de ce problème nous permettra de commencer à apercevoir en quoi la réciprocité chez Rawls est bien un idéal. À la suite de cela, nous pourrons renchérir en démontrant que cet idéal en est un à part entière, en ce sens qu'il contient une portée normative intrinsèque, donc en partie indépendante du premier présupposé éthique. Enfin, après avoir subséquemment relevé différents bienfaits fondamentaux tributaires de la réciprocité, ainsi que l'inhérence de la réciprocité au sens de la justice et à la théorie de la psychologie morale rawlsienne, nous nous trouverons en définitive justifiés de postuler ce présupposé.

La réciprocité symétrique comme identité parfaite entre les personnes — Commençons par rappeler qu'un des rapports sans cesse postulés par Rawls entre équité et réciprocité symétrique

est celui du caractère équitable de la procédure de la PO en raison de la position symétrique des partenaires s'y trouvant. La symétrie est générée par le voile d'ignorance, dont le rôle est de garantir l'équité de la délibération, c'est-à-dire que personne n'est « avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel et la contingence des circonstances sociales »⁶⁸. Bien que les partenaires y soient mutuellement désintéressés nous dit Rawls, en sens où ils n'ont qu'en vue leur propre intérêt rationnel, la réciprocité joue un rôle important dans la confection et les raisons de cette symétrie. « La position originelle est déterminée de manière à comporter cette réciprocité et l'égalité entre les personnes », car elle reconnaît qu'en tant qu'êtres libres et égaux, nous pensons « qu'il est légitime d'exprimer des revendications les uns à l'égard des autres » et que tous ont « un droit égal au respect et à la considération quand ils déterminent les principes qui doivent gouverner la structure de base de la société »⁶⁹. Ce sont là les raisons pour lesquelles, en tant que personnes morales rationnelles et possédant un sens de la justice, nous acceptons de nous y soumettre. C'est donc selon un principe de réciprocité se manifestant formellement par une symétrie parfaite des positions dans la délibération que la PO trouve sa légitimité et sa force normative. Si nous pouvons contre-intuitivement nous permettre de penser les partenaires comme mutuellement désintéressés, c'est parce que le voile d'ignorance, en neutralisant tout arbitraire dû au hasard de la contingence, produit une identité parfaite factice entre tous les partenaires, qui s'ordonnent de ce fait à la manière d'une suite tautologique ($a = a = a = a = \dots$). Le caractère « égal » du « respect » et de la « considération » dans la « détermination de principes » est donc pris au pied de la lettre par Rawls : l'égalité se traduit par une identité parfaite; ce qui a plusieurs avantages par ailleurs du point de vue théorique. En plus de permettre l'entente réciproque sur des principes de justice sans avoir à recourir à une reconnaissance de l'autre qui prêcherait un altruisme irréaliste, ou à l'inverse qui serait parasité par un égoïsme mû par des intérêts arbitraires, cette méthode a de surcroît l'avantage de faciliter la formulation d'un consensus simple, mais qui ne peut se réduire à un équilibre simpliste entre des intérêts particuliers concurrents⁷⁰. En résumé, une fois le jugement de l'un devenu celui de tous, il est plus aisé de penser une matrice commune,

⁶⁸ Rawls (1971 / 1987, p. 38, 45).

⁶⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 585).

⁷⁰ Selon Allan Gibbard (1991), comme version de la justice en tant que réciprocité équitable (*fair reciprocity*), la TJÉ se trouve à mi-chemin entre des conceptions de la justice basées sur l'intérêt mutuel ou sur l'impartialité. Dans *Libéralisme Politique*, Rawls donne son assentiment à cette interprétation de la TJÉ; Rawls (1993 / 1995, p. 41)

comme un sens de la justice partagé ou une « géométrie morale » abstraite⁷¹, sur les bases de laquelle une entente publique consensuelle, donc respectant le critère de réciprocité, est possible.

Voilà comment, dans TJ, la notion de l'*équitable* fini par prendre la forme d'un critère éthico-géométrique, une réciprocité symétrique formelle abstraite entre des personnes morales, dont la fin est de déterminer les contraintes essentielles d'une procédure normative juste. Et, suivant cette logique, les principes de justice élus ne pourront organiser la coopération sociale autrement que selon le même idéal de réciprocité tout aussi parfaitement symétrique, puisque, de la parfaite identité des personnes en PO, on ne peut d'emblée tirer de critère permettant de justifier une appréciation publique différenciée des personnes en situation de coopération sociale. Tel que le remarque Rawls en exposant l'enchaînement des jugements menant aux deux principes:

« le bon sens commande en premier lieu d'admettre un principe de justice qui exige une répartition [des biens sociaux premiers] égale pour tous. En fait ce principe est si évident étant donné la *symétrie* des partenaires, qu'il viendrait immédiatement à l'esprit de tout le monde. Ainsi les partenaires débute avec un principe qui exige des libertés de base égales pour tous ainsi qu'une juste égalité des chances et un partage égal des revenus et de la fortune. »⁷²

D'entrée de jeu, la symétrie procédurale configure par voie de conséquence logique un principe général énonçant un strict égalitarisme dans la distribution des biens premiers. Ce n'est que lorsque sont prises en compte des données pratiques générales, la question de « l'efficacité économique et les exigences de l'organisation et de la technologie », que l'on modère en quelque sorte l'égalitarisme en brisant la parfaite symétrie des rapports réciproques au nom de la maximisation des intérêts de tous dans les limites du juste⁷³. Nous l'avons vu, la TJÉ n'est pas aveuglément morale, dans le sens où les partenaires en PO doivent aussi prendre en compte des faits non moraux dans la délibération, comme les circonstances de la justice et les lois générales de l'économie et de la psychologie humaine. À ce stade, les partenaires doivent donc établir un équilibre entre la maximisation de l'autonomie des personnes, en termes d'accès quantitatifs aux biens premiers, ce que Rawls entend généralement par « avantages », les exigences de la réciprocité et l'efficacité technique. Une fois cela compris, un nouveau principe général se dégage nous dit Rawls:

⁷¹ Rawls (1971 / 1987, p. 154).

⁷² Rawls (1971 / 1987, p. 182), nous soulignons.

⁷³ Rawls (1971 / 1987, p. 182). Bien entendu, dans le respect du principe de différence, soit la priorité de la maximisation des intérêts des plus démunis.

« Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l’individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu’une répartition inégale de l’une ou de toutes ces valeurs ne soit à l’avantage de chacun. »⁷⁴

On retrouve ici l’idée générale sous-tendant les deux principes définitifs de la TJÉ détaillés plus haut⁷⁵. Partant de la conception de l’autonomie de *TJ*, il est difficilement concevable qu’une dissymétrie de droit ou de liberté soit à l’avantage des éventuels déficitaires. De ce fait, la réciprocité parfaite des droits et liberté entre tous s’impose d’elle-même, ce qui cristallise l’accord sur le premier principe. Pour ce qui est de l’égalité économique, cela semble plus compliqué puisqu’on doit trouver un équilibre entre l’efficacité du système et les réquisits de la justice. Malgré tout, la solution finit ici aussi par s’imposer d’elle-même. En raison de la réciprocité symétrique parfaite en PO, il n’y a de prime abord aucun critère recevable pour justifier de plus grandes attentes pour soi-même au sein de la coopération sociale que ce qui est prescrit par l’intérêt de chacun. Ainsi, le critère du juste peut être amendé si et seulement si le bien de tous s’en trouve augmenté, à la condition stricte que soit maximisé prioritairement le bien des plus démunis; sans quoi la TJÉ se rapprocherait d’une conception utilitariste parce qu’elle demanderait alors à une partie de la population de se sacrifier au nom d’une somme de bien total. À la suite de quoi on aboutit au deuxième principe de l’égalité des chances et au principe de différence. Malgré le bris de symétrie, on constate que le critère formel de réciprocité symétrique y demeure opérant, car le principe de différence traduit une forme de réciprocité qui, en tant que point d’horizon dont on ne peut se détourner, commande l’interdiction expresse d’avantage non réciproque et, dès lors, le cheminement constant vers cette destination visée⁷⁶. Tout compte fait, et bien que Rawls ne formule jamais l’expression « *réciprocité symétrique* », voilà pourquoi nous pouvons affirmer qu’il s’agit là d’une conception qui participe fondamentalement à sa définition de l’équité.

Une courte précision s’impose avant de poursuivre. On pourrait remarquer, à juste titre, que la notion de *symétrie* est déjà incluse dans celle de *réciprocité*. Il est important de mentionner que la notion de symétrie fait ici allusion à une considération, à une reconnaissance ou à une action en tout point identique entre deux termes. Il existe de nombreuses façons de définir la réciprocité,

⁷⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 93).

⁷⁵ *Supra*, pp. 20-22.

⁷⁶ Rawls affirme explicitement que le principe de différence « exprime une idée de réciprocité »; Rawls (1971 / 1987, p. 182).

différentes de l'équité conçue comme une identité arithmétique⁷⁷. C'est donc par souci de précision et pour éviter toute confusion que nous préférons utiliser l'expression en deux termes pour désigner l'interprétation rawlsienne de l'équité et le présupposé éthique qui le sous-tend, comme nous le verrons dans ce qui suit.

1^{re} Difficulté : de la symétrie formelle à la symétrie pratique — Malgré les avantages relevés, cette manière de procéder comporte son lot de difficultés, dont l'une peut prendre l'apparence d'une faille majeure pour la TJÉ⁷⁸. Pourtant, cette dernière ne persiste à se poser comme telle que si nous manquons de voir qu'en amont se joue quelque chose d'absolument déterminant, déplaçant du même coup le lieu du problème. Rappelons d'abord que c'est l'équité de la procédure qui assure l'équité des principes, puisqu'elle « transmet son caractère au résultat »⁷⁹. Ladite difficulté se présente alors essentiellement sous les allures d'une confusion entre les réquisits identifiés aux fins de la justification de normes pratiques et le contenu de ces normes. C'est que, comme nous venons de le voir, le consensus est atteint de telle sorte qu'on ne peut que transposer automatiquement ce qui le rend possible aux pratiques sociales qu'il projette de régler. La symétrie parfaite, qui fait de chaque partenaire une image identique à l'autre, force le postulat qu'aucune distinction de contribution qualitative ou quantitative n'est a priori légitime dans le domaine de la coopération sociale, notamment parce que relevant du hasard de la contingence sociale ou naturelle. Tel que le résume bien Henri Torrione, l'on aboutit alors « à une situation dans laquelle ce qui fait difficulté est le contenu lui-même des principes auxquels aboutit nécessairement la procédure dont la réciprocité constitue l'épine dorsale »⁸⁰. Pourtant, il ne va pas nécessairement de soi que les critères ou principes assurant l'équité d'une décision commune abstraite ont à être exactement les mêmes, en nature et en nombre, que ceux assurant l'équité des avantages dans la coopération sociale concrète. La question devient donc celle des raisons qui justifient que le même critère, la réciprocité symétrique, soit systématiquement appliqué à deux domaines connexes, quoiqu'hétérogènes à plusieurs égards.

⁷⁷ Aristote, par exemple, distingue la réciprocité comme égalité arithmétique de la justice directive (aussi nommée commutative, corrective ou rétributive), critère de la *légalité*, de la réciprocité par analogie (recevoir proportionnellement à ce que l'on mérite) de la justice distributive, critère de l'*égalité*. À ce sujet, voir les explications éclairantes de Saint-Arnaud (1984).

⁷⁸ Nous faisons référence ici aux critiques de l'équilibre réfléchi qui y voient une méthode décrivant une certaine circularité, le plus souvent qualifiée de vicieuse. À ce sujet, voir notamment Nozick (1974, pp. 208-209); Lyons (1974); Hare (1973, p. 152); Singer (1974, p. 517); Raz (2003, p. 357-358), Haslett (1987). Nous revenons sur ce sujet au paragraphe suivant.

⁷⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 118).

⁸⁰ Torrione (2019, p. 463).

Il y a plusieurs manières de rendre compte de ce passage prétendument problématique de la décision équitable à la coopération équitable par le moyen du même critère déterminant. On pourrait dire, par exemple, que la réciprocité ne s'impose que négativement parce que tout autre critère qui pourrait trancher, comme la valeur de la contribution individuelle à la coopération sociale, est contingent et donc arbitraire. Considérant la place qu'occupe la notion d'équité dans la TJÉ, il serait toutefois étonnant que Rawls ne s'y en remette que par défaut⁸¹. Nous pourrions aussi, à l'instar de plusieurs critiques, affirmer que cette difficulté révèle l'aspect circulaire de la TJÉ⁸². Selon elles, la PO n'est qu'un stratagème peu convaincant, puisqu'il suffit de confectionner une procédure toute désignée pour arriver aux principes préalablement choisis, ou, pour dire la même chose autrement, parce que les principes de justice ne font dans les faits que formaliser nos intuitions morales idiosyncrasiques. Mais, dans ce cas-ci, c'est la méthode de l'équilibre réfléchi qui souffre d'une certaine précompréhension controversée. L'équilibre réfléchi, nous l'avons vu, vise la cohérence. Le va-et-vient entre les différents éléments composant le tout peut ainsi être dit circulaire sans pour autant être nécessairement le lieu d'un vice de procédure. La méthode s'oppose en ce sens à la pensée linéaire qui procède d'axiomes pour arriver à des conclusions qui suivent nécessairement. Rawls se défend explicitement de procéder ainsi⁸³. L'accusation de circularité vicieuse ne peut se fonder que sur une telle précompréhension linéaire des raisons qui unissent les différentes composantes de l'équilibre réfléchi final. C'est d'ailleurs là l'argument principal qui sous-tend cette critique du procéduralisme rawlsien, à savoir que la procédure ne peut elle-même que se fonder sur des jugements moraux antérieurs⁸⁴.

Nous l'avons relevé rapidement en introduction, le soupçon de circularité de la théorie et les controverses qui en résultent concernant les procédés de justification et de légitimation de la

⁸¹ Nous étudions une hypothèse du même genre plus bas (la dépendance de la réciprocité envers l'autodétermination), quoique plus étayée et complète. Nous concluons en la rejetant et en postulant l'indépendance relative de la réciprocité en tant que norme morale. Voir *Infra*, pp. 35-36.

⁸² Voir *Supra*, note 77.

⁸³ Rawls (1971 / 1987, p. 619).

⁸⁴ L'existence d'éléments normatifs extérieurs à la procédure de Rawls, ou même de ce qu'il appellera son constructivisme à la suite de *TJ*, constitue la base commune d'autres critiques s'en prenant aux stratégies de justification de la TJÉ. Par exemple, Carla Bagnolie (2014, pp. 312, 316-317) relève que Joseph Raz (1990, 2003), G. A. Cohen (2003) et Charles Larmore (2008, chapitre 4 à 6) critiquent chacun le constructivisme rawlsien pour des raisons différentes, mais ayant toutes à voir avec le fait que, selon eux, le constructivisme ne peut faire autrement que de s'appuyer sur des jugements de valeur antérieurs et indépendants. Le débat entourant le constructivisme de Rawls et le constructivisme en général est beaucoup trop large pour que nous puissions prétendre l'aborder convenablement dans le cadre de notre étude. Toutefois, comme spécifié en introduction, nous toucherons tout de même à certaines questions qui l'animent, notamment par l'identification des présupposés éthiques de la TJÉ et du rôle normatif qu'ils jouent dans l'équilibre réfléchi. À ce sujet, voir notamment nos conclusions préliminaires *infra*, pp. 89-95.

théorie sont l'une des motivations afférentes à notre recherche. Notre hypothèse stipule justement des présupposés axiologiques jouant un rôle dans l'assemblage théorique et les jugements qui l'articulent. Mais, simplement relever l'existence de présupposés ne suffit pas pour statuer sur la valeur épistémologique de ladite circularité. Encore faut-il en identifier la nature et, surtout, le poids normatif qu'ils exercent sur l'ensemble de la TJÉ. Nous l'avons mentionné dans la section précédente lors de notre présentation de l'équilibre réfléchi, Rawls lui-même reconnaît que nous devons partir de quelque part, et donc qu'il existe une antériorité normative à la PO et à ses conditions. Il s'agit d'intuitions morales, de points fixes, mais toujours provisoires, car dans l'équilibre réfléchi rien n'est jamais pris pour évident ou probant une fois pour toutes. C'est pourquoi affirmer la présence de jugements de valeur extrinsèques à la procédure, sans préciser de quoi il s'agit, c'est dans les faits ne rien dire de différent que l'architecte de la TJÉ⁸⁵.

Afin d'offrir une réponse à la difficulté que confère le critère de réciprocité symétrique aux procédés de justification de la TJÉ, rappelons d'abord que, selon Rawls, l'équilibre réfléchi doit harmoniser prémisses, procédure et résultat de celle-ci sans accorder de priorité à l'un de ces morceaux de la théorie. Une procédure correctement construite doit aboutir à des principes qui, en eux-mêmes, s'accordent à nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi⁸⁶. Si ce n'est pas le cas, on doit poursuivre la réflexion en modifiant la procédure, et du même coup nos prémisses—leur interprétation, leur importance, leur agencement, etc.—pour arriver à un équilibre réfléchi cohérent en tout point. Pour Rawls, il n'est jamais question d'accepter la légitimité des principes de justice pour la seule raison qu'ils découlent d'une procédure dont la construction serait jugée parfaite a priori. C'est pourquoi le problème du transfert automatique de la symétrie de la PO à la coopération sociale n'en est pas réellement un. Si la PO et les principes de justice se présentent de cette manière dans l'équilibre final, c'est qu'ils manifestent, chacun à leur manière, mais relativement au même critère, un idéal d'équité. Et, corollairement, si la réciprocité symétrique définit le caractère équitable de l'un et de l'autre, c'est que cette conception de l'équité représente un point de référence normatif antérieur à la confection de la PO, mais aussi, et c'est cela qui est important de

⁸⁵ Bien entendu, comme nous venons de le relever, cette manière de procéder en philosophie morale est controversée. En accord avec nos orientations de recherche, qui plus est à ce stade-ci, nous préférons nous en tenir à une lecture charitable de Rawls et laisser de côté, pour le moment, les possibles objections. Une fois la mise au jour des présupposés éthiques de la TJÉ complétée, nous serons en meilleure posture pour nous positionner par rapport aux nombreuses problématiques relevées par ses commentateurs concernant l'équilibre réfléchi, le constructivisme en général et leurs nombreuses implications. À ce sujet voir *infra*, pp. 89-95.

⁸⁶ Rawls (1971 / 1987, pp. 46, 154)

saisir ici, à l'assentiment accordé aux deux principes. Ainsi, on peut déjà anticiper sa centralité et son importance, même si le poids effectif de cet ancrage normatif reste encore à déterminer.

Le rapport entre équité et réciprocité — Afin de mieux cerner de quoi il s'agit, un court détour par l'article *Justice as Reciprocity* publié la même année que *TJ* saura nous éclairer en ce qu'il, justement, tente d'articuler de manière plus explicite les liens entre justice, équité et réciprocité⁸⁷. Dans ce texte, Rawls dit analyser conceptuellement le principe de la justice en commençant par distinguer les concepts de justice et d'équité. Le premier se constitue de pratiques auxquelles nous n'avons pas le choix de participer, alors que c'est le contraire pour le deuxième. Ainsi, poser la question de la justice par l'entremise de celle de l'équité, c'est comprendre la justice de la manière « usuelle » nous dit Rawls, c'est-à-dire se demander selon quel critère nous accepterions de participer à une pratique sociale donnée⁸⁸. Selon lui, nous accepterions à la condition qu'en soit exclu tout arbitraire, ici défini comme l'imposition d'une norme en tant que non réciproquement consentie. Sans cela, remarque-t-il, les pratiques sociales sembleront, à un certain degré, être fondées par la force et les circonstances⁸⁹. Le concept de « la justice comme réciprocité » se définit donc essentiellement comme l'exigence du respect de « l'égale liberté » des personnes, tel que nous l'avions anticipé⁹⁰. Penser la justice en termes d'équité idéale, c'est se demander ce qu'on accepterait communément comme règle du jeu si l'autonomie de chacun était absolument respectée. Cette logique aboutit en un « principe de réciprocité » qui prend pied sur « la possibilité d'une reconnaissance mutuelle de principes par des personnes libres et égales qui n'ont pas d'autorité l'une sur l'autre ». Ainsi, peut-on conclure, l'équité exige une certaine forme d'impartialité réciproque, puisque personne ne peut légitimement imposer sa volonté à d'autres, et ce, au nom de l'autonomie des agents moraux⁹¹.

⁸⁷ Rawls (1971b). Cet article, publié en 1971, mais préparé bien avant, fait partie d'écrits que Rawls tenait pour expérimentaux; *Ibid*, pp. ix-x. La prudence est donc de mise dans l'utilisation de ce texte pour notre étude. Cela dit, rien dans celui-ci n'est fondamentalement contradictoire avec la TJÉ de TJ. La manière différente d'y présenter ses arguments représente par ailleurs pour nous l'opportunité d'approfondir notre compréhension de ce qui nous occupe ici, soit les liens entre justice, équité et réciprocité, et ainsi d'asseoir plus solidement nos déductions à cet égard.

⁸⁸ Rawls (1971b, p. 191).

⁸⁹ Rawls (1971b, p. 208-209).

⁹⁰ Rawls (1971b, p. 192).

⁹¹ L'impartialité dont nous traitons ici n'est pas à confondre avec l'impartialité que Rawls rejette dans *Libéralisme politique*, qui est purement altruiste; Rawls (1993 / 1995, p. 41). Par impartialité réciproque, nous entendons seulement ce que nous évoquons ici, soit le respect de l'autonomie rationnelle de l'autre.

Ce texte permet d'étayer la notion rawlsienne d'équité, principalement par l'entremise de son contraire : l'arbitraire. On y confirme le caractère indésirable de ce dernier en tant qu'impondérable causant de l'interférence épistémique dans les décisions communes, mais également en tant que préjudice moral, lorsque sont imposées des normes controversées parce que découlant de préférences ou d'intérêts propres à des circonstances historiques⁹². La relation équitable, l'exacte opposée de la contingence qui fait force de loi, trouve donc sa condition de possibilité dans l'établissement de normes fondées sur des points moraux partagés. Une fois cela transposé à la situation originelle, là où l'impartialité axiologique est assurée par le moyen de la mise en rapport géométrique, la possibilité de penser l'équité en toutes relations sociales se concrétise, conceptuellement parlant, par leur émancipation de la question des divergences d'intérêts et de tout arbitraire.

2^e Difficulté : l'indépendance normative de la réciprocité symétrique — À la lumière de ces précisions, on pourrait malgré tout penser que la réciprocité symétrique ne se pose que selon les termes d'un devoir d'impartialité dans nos rapports réciproques, et donc qu'il ne se déduit que de l'idéal de respect de l'autodétermination des personnes. Le principe de réciprocité rawlsien ne serait en définitive qu'une autre manière de formuler l'impératif kantien stipulant que l'on doit toujours considérer l'autre en même temps comme une fin en soi, et jamais seulement comme un moyen⁹³. En d'autres termes, la réciprocité ne serait que la conséquence logique d'un souci préalable pour le respect égal de chaque personne. Il y a effectivement une relation de cause à effet de cet ordre qui se joue entre les réquisits de la liberté et ceux de l'égalité, mais, à y regarder de plus près, de l'ampleur que prennent dans la TJÉ les notions d'équité et de réciprocité, on ne saurait se résigner d'emblée à les réduire à un impératif découlant d'une pure opération logique, que nous devons de surcroît accepter et respecter de manière désintéressée. Si c'est le cas, le postulat du sens de la justice des personnes ne serait qu'une manière instrumentale de fixer le rapport à l'autre en vue du bien individuel de chacun.

Certes, en PO nous nous représentons comme étant mutuellement désintéressés dans le calcul rationnel de nos intérêts, mais sa légitimité, rappelons-le, repose en premier lieu sur son acceptabilité. Si nous prêtons une certaine validité théorique à cette situation hypothétique et

⁹² Rawls (1971 / 1987, p. 41).

⁹³ Kant (1985 / 1994, p. 108).

acceptons de nous prêter au jeu, c'est parce qu'en tant que dispositif heuristique, elle s'accorde mieux que d'autres à nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi⁹⁴. L'impartialité formalisée dans la PO est donc consubstantielle à une positivité morale, la même exprimée explicitement dans *Justice as Reciprocity*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autre comme digne de respect en qualité de personne se considérant elle aussi comme libre et égale. Là, dans ce respect réciproque, se trouve la condition première de sa force de conviction. Cela dit, on pourrait rétorquer que pour ce qui est de la PO en tant que telle, nous ne dépassons pas l'idée générale du respect de la personne, rendue par exemple par la règle d'or de la sagesse populaire, qui nous dicte de traiter les autres tel qu'on voudrait l'être soi-même. Or, dans l'acceptation du dispositif de la PO et de ses contraintes, il y a tout de même quelque chose de l'ordre d'une déférence à l'égard de la décision qui procédera de la mise en symétrie des sens moraux des personnes.

De plus, si les principes de justice ne se déduisent pas automatiquement de la PO, alors on ne peut dans ce cas en rester à la notion générale de respect de la personne, car quelque chose de plus est exigé par ces principes qui doivent régler la coopération sociale. Si on se fie aux deux principes de justice, ce que le respect de la réciprocité symétrique requiert, c'est la reconnaissance de la coopération en tant que bien en soi et pour soi, ou pour le dire comme Rawls, de comprendre ce que « font [les autres] comme un élément de notre propre bien »⁹⁵. Pour se justifier, le premier principe et, dans une certaine mesure, le principe de l'égalité des chances pourraient sans doute en théorie se satisfaire de l'entière dépendance du principe de réciprocité à un idéal de respect de l'autodétermination des personnes. Cela est pourtant insuffisant si nous prenons l'idée de réciprocité au sérieux, à la manière de Rawls. Parce que reléguer la réciprocité à un tel rôle subordonné, c'est se condamner à comprendre la coopération sociale juste comme étant essentiellement le fait de la compétition des intérêts, de la course à l'avantage mettant en œuvre une logique d'égalité méritocratique qui, dans les faits, se définit comme l'égale chance de laisser les plus démunis derrière⁹⁶.

⁹⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 153).

⁹⁵ Rawls (1971 / 1987, p. 540). Ceci n'est possible que par la réciprocité contenue dans les deux principes selon Rawls. Voir aussi *ibid.*, pp. 566-567, sur l'idée d'union sociale qui repose sur cette reconnaissance réciproque du développement mutuel de nos facultés et talents.

⁹⁶ Rawls (1971 / 1987, pp. 137).

Si le principe de différence est généralement reconnu comme étant le plus controversé⁹⁷, c'est justement parce qu'il ajoute dans l'équation, de manière plus marquée et insistante, l'apport des autres à titre de valeur en soi, c'est-à-dire en valorisant leur participation à la coopération sociale par-delà les jugements quant à la valeur différenciée de leurs apports particuliers. Cela a pour effet de réaménager les devoirs et attentes quant à ce bien. Tel que le précise Allen Buchanan, la version rawlsienne de l'équité tient pour acquis que toute personne qui bénéficie de la contribution d'autres personnes dans la coopération leur doit quelque chose en retour⁹⁸. Il ne s'agit donc plus de se demander ce que la collectivité doit à une contribution particulière, plus ou moins méritoire relativement à tel ou tel critère, mais, inversement, de reconnaître ce que chacun doit à la coopération de tous⁹⁹. Par exemple, si nous reprenons le fameux exemple du célèbre et surdoué joueur de basket-ball Wilt Chamberlain de Robert Nozick¹⁰⁰, pour Rawls la question n'est pas celle de la juste allocation qui lui revient relativement à son talent et la popularité de sa mise en spectacle. La question est plutôt de déterminer au nom de quoi il peut prétendre à un avantage différencié dans la coopération sociale, sachant que son talent naturel est un accident, donc non mérité et, qui plus est, que son développement et sa mise en valeur sont rendus possible par les conjonctures de cette même coopération sociale. Encore une fois, l'impartialité ici n'est pas à penser comme un devoir de la raison qui demanderait un sacrifice. Il s'agit simplement de reconnaître que l'organisation de la coopération sociale selon le principe de réciprocité symétrique est à l'avantage de tous, y compris du nôtre, mais, surtout, qu'il est de surcroît juste. Et ce geste n'a à s'autoriser de rien d'autre que le fait ind disputable du bien que la coopération sociale correctement réglée nous procure à tous. La reconnaissance de ce bien mutuel ou commun comme partie distincte de nos intérêts exclusifs vient donc remettre en question nos revendications strictement intéressées à son égard. Nous devons l'accepter de plein gré même si nous trouvions par ailleurs un plus grand avantage sous un ordonnancement différent de la structure de base, par exemple qui rejetterait le principe de différence ou encore qui reprendrait le principe aristotélicien de proportion au mérite.

⁹⁷ Rawls le reconnaît lui-même; Rawls (1971b, pp. 202-204).

⁹⁸ Buchanan, (2004, p. 100).

⁹⁹ C'est ainsi que nous interprétons la critique du mérite de Rawls, spécialement ce passage : Rawls (1971 / 1987, p. 133-134). Pour la critique rawlsienne de la méritocratie, voir Rawls (1971 / 1987, p. 137).

¹⁰⁰ Nozick (1974, pp. 160-161).

À la suite de ce qui précède, nous pouvons affirmer que la réciprocité de *TJ*, menée à son terme dans les conditions d'une théorie idéale, ne se contente pas d'occuper le rôle auxiliaire de principe se faisant garant du respect de la dignité de chaque personne morale en vertu de son intérêt rationnel. La personne morale qui comprend cela et dont le sens de la justice est idéalement animé par le juste souci d'équité est guidée par le principe de réciprocité symétrique, qui se révèle être le postulat critériel d'une juste mesure des intérêts entre les intérêts de chacun et l'intérêt de tous. Et si, pour Rawls, cette juste mesure prend forme dans une théorie idéale, plutôt que dans un équilibre entre des intérêts réels en jeu¹⁰¹, c'est entre autres parce que ce dernier, n'étant que le résultat d'une entente entre forces intéressées, manque assurément de comprendre que la coopération sociale vaut plus que la somme de nos intérêts individuels lorsqu'elle s'établit sur la réciprocité. Conséquemment, la personne conduite par la conception rawlsienne de la réciprocité reconnaît forcément comme un bien en soi l'équilibre entre les attentes de chacun et de tous qu'elle formalise. Par le fait même, elle reconnaît cette formulation de l'équité comme étant celle que requiert la justice, que le seul critère recevable pour différencier une contribution d'une autre dans la coopération sociale est la symétrie de réciprocité elle-même. *Et c'est parce que cette dernière est en tension avec l'intérêt purement rationnel, le désir d'accroître toujours son avantage, que nous ne pouvons l'y réduire.* Bref, bien que la personne morale ait des intérêts propres, parfois contraires à ceux des autres, elle est aussi capable de reconnaître que la justice requiert dans certains cas de privilégier les intérêts communs à tous, qui sont de ce fait aussi toujours les siens, bien que jamais exclusivement. Ainsi, la réciprocité symétrique, quoiqu'irréremédiablement liée à l'idée de l'importance du respect de l'intérêt rationnel des personnes, comporte une charge normative intrinsèque irréductible, puisqu'elle se traduit concrètement par une certaine compréhension du bien commun ou partagé qui reconnaît de plein gré que, dans nos relations médiatisées par des institutions publiques, l'on doit aux autres l'*identique* de ce que l'on se doit à soi-même, ce que la seule idée de respect de l'autre en tant qu'être rationnel n'exige pas nécessairement.

Les bienfaits de la réciprocité et son inhérence à la psychologie morale — Les bienfaits de cette configuration morale géométrique de la réciprocité se manifestent à différents égards, ce qui tend à confirmer notre hypothèse. D'abord, étant donné que « la bonne volonté de chaque

¹⁰¹ Rawls refuse explicitement de prendre comme point de départ « l'équilibre relatif des forces sociales »; Rawls (1971 / 1987, pp. 137).

individu vis-à-vis de la coopération dépend de la coopération des autres »¹⁰², la réciprocité bien comprise et bien appliquée assure que tous, même les plus démunis, coopéreront de manière volontaire puisque tous y trouvent un avantage¹⁰³. Elle évite de ce fait les écueils liés à la coercition arbitraire, incompatible avec l'intérêt rationnel bien compris des personnes, et à l'idée de sacrifices d'une certaine partie de la population se justifiant par une somme d'utilité totale¹⁰⁴. Cela traduit selon Rawls, et spécialement pour ce qui est du principe de différence, l'interprétation, à titre de principe, de l'idée de la *fraternité* la plus aboutie et cohérente¹⁰⁵. Notamment parce qu'elle assure le mieux à tout un chacun le bien social premier du respect de soi. Plus fondamentalement, tout cela contribue à la justification d'une des prétentions les plus importantes de la TJÉ, celle de décrire un ordre institutionnel d'une stabilité supérieure à ses doctrines concurrentes, à condition, toutefois, que le « sens de la justice correspondant [soit] le plus solidement établi sur ces tendances »¹⁰⁶.

Concernant ce dernier point, nous avons laissé entendre plus haut que réciprocité et sens de la justice étaient intimement liés. L'étroitesse du rapport entre réciprocité et sens de la justice se confirme en effet par la condition de possibilité que celui-ci représente pour la pleine réalisation de celle-là. Dans la troisième partie de *TJ*, consacrée à la question de l'applicabilité de la TJÉ, ces deux notions occupent une place centrale. Le concept de sens de la justice y est étoffé, notamment à propos de la manière dont il s'acquiert dans nos relations avec les autres, de manière naturelle et par la médiation d'institutions sociales¹⁰⁷. Ce développement, qui en est un moral, s'appuie sur une idée de réciprocité s'ancrant elle-même dans le « “fait psychologique profond” que nous nous attachons aux personnes et aux institutions selon la façon dont nous percevons notre bien comme étant affecté par elles. »¹⁰⁸ Ainsi donc, fondamentalement parlant, la TJÉ est réalisable, et même souhaitable, puisqu'elle s'accorde à certains des faits de la psychologie humaine les plus profonds. Dès lors, il devient possible d'envisager, tel que Rawls l'étaye longuement dans cette section, comment un sens de la justice peut se développer et s'accorder à des droits, devoirs et contraintes

¹⁰² Rawls (1971 / 1987, p. 310).

¹⁰³ Rawls (1971 / 1987, p. 41, 133-34).

¹⁰⁴ Rawls (1971 / 1987, pp. 538-540).

¹⁰⁵ Rawls (1971 / 1987, pp. 535-536).

¹⁰⁶ Rawls (1971 / 1987, p. 534).

¹⁰⁷ Pour une description plus exhaustive de tout ce que cela implique, voir Freeman (2007, p. 253-54).

¹⁰⁸ Freeman (2007, p. 254).

en partie déduites d'une conception particulière de la réciprocité. La réciprocité symétrique n'est donc pas qu'un idéal philosophique que l'on force sur le réel, sans égard pour celui-ci. Au contraire, elle définit, du point de vue de la justice, l'idéal de développement moral de notre nature même. Les bienfaits de la réciprocité correctement comprise et appliquée ne sont donc pas que purement matériels. Lorsque nous nous efforçons et réussissons tous à obéir aux principes de justice, alors nous réalisons tous le mieux possible notre personnalité morale, « et, par là même, notre bien individuel et collectif »¹⁰⁹. Cette dernière citation, en juxtaposant les deux dimensions éthiques traditionnelles correspondant au bien et au juste, au rapport à soi et au rapport à l'autre, rend bien compte du fait qu'un sens de la justice accompli accorde la juste importance à chacune de celles-ci, car la subjugation de l'une par l'autre, peu importe laquelle, ne peut être qu'antithétique à la justice. Contrairement à la lecture individualiste très répandue, bien individuel et bien commun coexistent bel et bien chez Rawls, et ils se définissent respectivement selon les idéaux de l'autodétermination des personnes et de la coopération sociale réglée par la réciprocité symétrique.

Au terme de ce qui précède, nous pouvons enfin conclure que la réciprocité symétrique est bel et bien un présupposé éthique indépendant de la TJÉ : (1) parce qu'elle incarne un idéal éthique décrivant un certain rapport aux autres dans la coopération sociale médiatisée par des institutions reconnues comme justes, (2) parce qu'elle mène à des bienfaits fondamentaux, dont une stabilité supérieure à celle basée sur d'autres principes comme l'utilité; (3) parce qu'elle définit un idéal de développement moral. En tant que bien intrinsèque à la justice, *ce présupposé éthique se définit comme un idéal de reconnaissance identiquement partagée de droit, de statut, de contribution, de chances, d'attentes, etc., entre toutes les personnes morales dans toutes leurs relations sociales médiatisées par des institutions publiques, de même que l'acceptation de plein gré des devoirs qui en résultent.*

Conclusions provisoires et problématiques : vers le tournant politique — Parallèlement à la tension marquée entre la liberté et l'égalité, les deux notions définissant la manière dont se représentent les personnes morales pour Rawls lorsque se pose la question de la détermination de ce qui est dû à chacun, on retrouve donc également, à un niveau plus substantiel et fondamental, une tension marquant la relation entre les deux présupposés éthiques. Cela n'est pas fortuit, car la

¹⁰⁹ Rawls (1971 / 1987, p. 570).

mise en interaction des deux présupposés éthiques constitue le point d'origine axiologique de l'articulation de la mise en équilibre adéquate des deux dimensions constitutives de la justice en tant que problème. Deux dimensions qui traversent toute l'œuvre de Rawls sous différents aspects dyadiques: la liberté et l'égalité, le bien et le juste, le soi et l'autre, l'intérêt rationnel et le sens de la justice, la vie bonne et la société bien ordonnée, le bien individuel et le bien commun. Chacun des idéaux représente donc en définitive une manière idéale de comprendre, ou même d'interpréter, la liberté et l'égalité des personnes, et ainsi quelles sont les justes limites des libertés de chacun en vertu de leur égalité partagée dans la distribution juste des charges et des bénéfices. Nous pouvons ainsi conclure provisoirement que l'équilibre réfléchi offert en guise de réponse à la question de la justice distributive de la TJÉ est vraisemblablement piloté par les deux biens éthiques présupposés que nous avons identifiés.

La question qui s'impose alors est celle de leur incidence sur la TJÉ et ses prétentions. Pensons notamment aux difficultés que cela pose concernant les volontés explicites de Rawls de privilégier le juste sur le bien et de s'en tenir à une théorie étroite du bien. L'idéal d'autodétermination représente nécessairement toujours ici un problème potentiel, du fait des rapports qu'il entretient avec l'interprétation kantienne de l'autonomie. Pour ce qui est de la réciprocité symétrique, on pourrait dire, selon ce qui précède, qu'elle est un bien constitutif de la justice, et en cela à distinguer de la question de la vie bonne. Pourtant, on peut aussi remarquer que la présence de présupposés éthiques si déterminants brouille les frontières entre les notions de bien et de juste telles qu'elles sont définies dans *TJ*. La manifestation la plus éloquente de ceci est sans doute l'affirmation de l'inhérence de la réciprocité à notre nature et notre psychologie morale, ce qui fait de la réciprocité symétrique un idéal de développement éthique au sens fort du terme en tant que réalisation de soi idéale dans ses rapports publics avec les autres. Et il ne faudrait pas non plus oublier les dispositions éthiques requises pour l'acceptation des conditions de la PO et des normes fixant les attentes légitimes dans la coopération sociale. Rawls distingue le bien individuel ou associatif, librement consenti à titre de projet de vie rationnel, des normes définissant l'organisation juste de la structure de base. Reste que la stabilité de la configuration institutionnelle dépend du degré de développement du sens de la justice des personnes morales ou, autrement dit, de leur développement éthique en tant que ce qu'ils comprennent comme étant bon pour eux, les autres et la société. Or, dans la TJÉ, nous avons d'un côté le bien rationnel des personnes prises individuellement, puis de l'autre le bien partagé ou commun, déterminé par le principe de la

réciprocité symétrique. Que l'on soit d'accord ou non avec ce découpage axio-ontologique du rapport social, nous pouvons tout de même constater que la confirmation du rôle normatif fondamental que jouent les deux présupposés éthiques, dont celui de la réciprocité symétrique, remet fondamentalement en question la prétention de Rawls à prioriser le juste sur le bien. Parce que, si les doctrines téléologiques pour Rawls se définissent comme la recherche des justes moyens en vue d'un bien, il nous est maintenant possible de lire la TJÉ comme la formalisation de normes à partir d'une conception du bien ou d'un sens de la justice lui étant antérieur ou, à tout le moins, y occupant une place centrale. Suivant Ricœur, on peut dès lors se demander si Rawls réussit effectivement à « substituer un point de vue exclusivement déontologique à un point de vue téléologique »¹¹⁰. Autrement dit, s'il a réussi à éviter les controverses liées aux questions éthiques. Pour répondre à cette question, nous continuons notre investigation au prochain chapitre qui porte sur la TJÉ de LP. Après nous être attardés aux nouveautés et éclaircissements théoriques en lien avec notre recherche, nous serons en mesure de creuser sous l'appareillage déontologique pour atteindre les éléments téléologiques qui le soutiennent, puis, enfin, d'identifier de qu'elle visée éthique originale les deux présupposés éthiques répondent.

Terminons en précisant la principale raison pour laquelle l'analyse attentive de *LP* s'impose à notre étude et saura l'éclairer davantage. Il y a une difficulté majeure dans *TJ* qui pointe vers une tension critique, mais qui est moins visible que dans *LP*, là où elle s'est révélée à plusieurs commentateurs dans toute son ampleur¹¹¹. Dans le cas de *TJ*, celle-ci se révèle lorsque nous opposons les prétentions de Rawls à formuler des principes de justice « dont la valeur est inconditionnelle » et les moyens qu'il privilégie pour y arriver¹¹². Nous l'avons vu, il se méfie de la contingence, lieu d'origine de l'arbitraire. Il dit vouloir trouver un point d'Archimède, hors d'un « contexte accidentel », pour définir des principes de justice¹¹³. Or, il affirme du même coup envisager la théorie dans ses aspects socratiques, ce qui implique une dialogique critique dans la mise en forme d'une théorie de la justice, entreprise qui peut de surcroît être vue selon lui comme la description correcte de notre sens de la justice¹¹⁴. Conformément à cela, dans *TJ* Rawls ne cesse

¹¹⁰ Ricœur (1990).

¹¹¹ Nous faisons référence au commentateur qui interprète le tournant politique de *LP* comme un tournant contextualiste. Nous dédions une sous-section (2.1.2.) à ces critiques au prochain chapitre.

¹¹² Rawls (1971 / 1987, p. 159).

¹¹³ Rawls (1971 / 1987, respectivement : §41, 559).

¹¹⁴ Rawls (1971 / 1987, p. 72).

de mentionner que nous mettons en jeu « nos » intuitions, convictions et jugements bien pesés dans l'équilibre réfléchi. Mais alors, peut-on se demander, qui est ce « nous »? Désigne-t-il nous les êtres humains? Nous les Occidentaux? Nous les Étasuniens? Nous les philosophes? Nous les lecteurs? Rawls ne le précise pas dans *TJ*. On peut supposer qu'il s'agit de toute personne rationnelle disposée à accepter de se soumettre à la situation hypothétique et ses contraintes. Mais, dès lors, cela suppose qu'il est possible de prétendre s'exclure de tout contexte particulier dans l'engagement d'un dialogue intérieur axiologique critique. Nos intuitions, convictions et jugements ne sont-ils pas néanmoins le fait d'un contexte historique, donc culturel, social, politique, économique, etc.? Si, pour notre part, nous postulons que toute construction théorique normative doit d'une manière ou d'une autre s'appuyer sur des présupposés éthiques, et que cette préconception à propos du bien ne peut faire totalement abstraction de son contexte axiologique et épistémologique d'émergence, alors cette tension entre le contexte d'élaboration de la théorie et la théorie en tant que formalisation abstraite se révèle être de premier intérêt pour la suite de notre étude.

À ce titre, l'une des nouveautés les plus remarquables du « tournant politique » de Rawls est de reconnaître explicitement que la TJÉ s'ancre dans la culture démocratique constitutionnelle et la tradition de pensée libérale qui la sous-tend. La question des présupposés éthiques de la théorie se précise ainsi être le fait d'un sens de la justice commun aux membres appartenant à cette culture. Cette précision à propos du lieu d'origine des présupposés de la théorie justifie à elle seule la pertinence de poursuivre notre enquête sur la voie du libéralisme politique rawlsien et le fait que nous y privilégierons l'approfondissement de cette question se faisant. Et cela parce que l'ambition d'arriver à expliciter un sens de la justice commun à tous les citoyens d'une démocratie contredit simultanément la raison pour laquelle Rawls souhaite à tout prix éviter la question éthique, à savoir son aspect controversé. À la tension entre le juste et le bien que nous avons abordé dans ce chapitre, s'ajoute ainsi la tension classique entre le lieu contingent d'où nous pensons toujours et la volonté philosophique d'atteindre l'universalité.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE *LIBÉRALISME POLITIQUE* ET SES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES

Ce deuxième chapitre a pour intention première de creuser sous les présupposés éthiques établis au premier chapitre pour en interroger les fondements éthiques puis identifier les visées à propos du bien desquelles ils proviennent et par lesquelles ils s'autorisent en dernier lieu. En plus d'attester notre hypothèse générale, qui procède de l'idée du primat de l'éthique sur la morale, cette tâche se révèle primordiale en ce qu'elle explicite les raisons pour lesquelles les deux présupposés éthiques, en tant que critères fondamentaux de la TJÉ, ont une quelconque valeur normative. Entendu que cette dernière est redevable à une certaine compréhension du bien constituant la justice, ou autrement dit, à un sens de la justice particulier, l'explication de ces raisons ne peut pas en elle seule tenir lieu de justification. Pour le dire simplement, l'identification de l'origine éthique des présupposés éthiques consacre définitivement leurs caractères controversés. La portée critique de notre étude dépend donc particulièrement de l'atteinte des fins de ce chapitre et de la force de persuasion de la démonstration qui y est déployée.

Après s'être attardées à *Théorie de la justice (TJ)* au premier chapitre, les analyses de ce deuxième chapitre se baseront presque exclusivement sur *Libéralisme politique (LP)*. Les raisons de ce choix sont multiples. En premier lieu, l'aspect de *LP* qui interpelle le plus notre hypothèse est sans doute la reconnaissance explicite du contexte d'élaboration de la théorie qu'on y trouve, à savoir la culture publique des démocraties constitutionnelles. Ce *contextualisme*, comme nous nommerons cette reconnaissance du lieu de provenance des matériaux premiers de la théorie, comporte une ambiguïté relativement à notre étude. D'un côté, des commentateurs du contextualisme de *LP* l'interprètent comme un retournement radical des procédés de justification de la TJÉ, qui serait maintenant interprétative, herméneutique, empirique, historiciste, etc. Cette lecture n'est pas surprenante étant donné la suspicion affichée de Rawls dans *TJ* pour la contingence, qu'il associe quasi systématiquement à l'arbitraire. Elle tend toutefois à discréditer la manière dont, pour notre part, nous prenons la TJÉ comme un tout, c'est-à-dire un ensemble la plupart du temps cohérent qui, malgré son évolution, demeure dans sa structure normative

fondamentalement la même, car toujours réglé par les deux mêmes présupposés éthiques fondamentaux.

D'un autre côté, cette reconnaissance de l'origine culturelle de la théorie tend au contraire à confirmer notre thèse. Comme nous le remarquons en fin de premier chapitre, il existait déjà une tension à l'époque de *TJ* entre le lieu contingent d'où les jugements bien pesés s'opèrent dans l'équilibre réfléchi et l'ambition « archimédienne » de s'en émanciper par une approche formelle et idéale. Cette tension, qui se trouve au cœur de l'idée d'équilibre réfléchi, est pour nous le premier indice pointant vers l'enracinement éthique des normes du juste. Et, si Rawls reconnaît maintenant s'autoriser utilement de l'autorité d'un milieu culturel historique dans la sélection d'un nombre réduit d'idées de départ auxquelles toutes les autres s'arriment, pour notre part, nous ne pouvons que renchérir sur la dimension éthique que ce milieu comporte forcément. Qu'il thématise ou pas cette réalité n'y change rien. Ce qui compte est de savoir s'il réussit, selon ses propres ambitions, à éviter les controverses qui l'habitent. Conformément à notre hypothèse, c'est sans surprise que nous anticipons l'échec de la TJÉ à élaborer une procédure normative capable de se passer de présupposé substantiel à propos du bien. Et c'est pour les mêmes raisons que de ce contextualisme assumé de Rawls et des idées qui en découlent nous anticipons la possibilité de remonter jusqu'aux visées éthiques originaires du sens de la justice rawlsien. Cette tension verticale maintenant thématisée, marquant la relation entre l'origine historique de la théorie et son idéalisation, homologue à la tension verticale entre le juste et le bien, est en cela ce qui parcourt en trame de fond tout ce chapitre. Concernant les défenseurs de l'hypothèse contextualiste qui concluent à un changement de paradigmatique des procédés de justifications de la TJÉ de *LP*, bien que nous nous y attarderons en fin de première partie, nous ne disposons pas de l'espace nécessaire pour traiter de la question dans son exhaustivité. Une fois les fins de ce chapitre accomplies et nos conclusions étoffées, nous prendrons toutefois le temps de revenir sur cette thèse et ses différentes controverses pour en éclairer certains aspects et, surtout, pour en contester le présupposé central, soit la métamorphose des procédés de justification de la TJÉ entre *TJ* et *LP*.

Dans le même ordre d'idée, mais de manière plus générale, nous devons démontrer que les présupposés éthiques sont toujours les déterminants premiers de la TJÉ, et ce malgré les nombreuses nouveautés théoriques que *LP* introduit eu égard à ses nouvelles orientations thématiques. Plutôt que nous compliquer la tâche comme on pourrait s'y attendre, nous verrons, par nos analyses des éléments fondamentaux de la TJÉ de *LP*, que toutes ces nouveautés et

précisions renforcent et prolonge nos conclusions préalables à propos de la TJÉ de *TJ*. Parmi celles-ci, nous pensons principalement à la primauté du raisonnable sur le rationnel, aux nouveaux modules heuristiques complétant la position originelle (PO), soit le *consensus par recoupement* (Consensus PR) et la *raison publique*, ainsi que le passage de la conception étroite du bien à une conception du bien *politique*, notamment parce qu'elle définit des vertus et un idéal citoyen.

La structure de chapitre suit celle du précédent. La première partie est consacrée à la mise en lumière des notions et concepts de la TJÉ de *LP* qui sont nécessaires à l'intelligence de la section subséquente. Ce faisant, en plus des éléments susmentionnés, nous porterons bien entendu une attention particulière aux nouvelles orientations de *LP* et à ses principales raisons, nommément la question de la stabilité et le fait du pluralisme raisonnable. Cela est primordial pour bien saisir toutes les conséquences de l'évolution de la TJÉ, si bien que nous prendrons le temps d'explicitier l'interprétation que nous en faisons. Nous nous conformons donc ici toujours à la contrainte volontaire du chemin long, c'est-à-dire, à l'instar du premier chapitre, de rendre notre interprétation de la TJÉ de *LP*, de ses notions constitutives et de leurs interrelations logiques, la plus transparente et limpide possible afin de donner à nos déductions autant d'évidence que faire se peut. De plus, dans le but concomitant d'éviter autant que possible la controverse herméneutique, nous tâcherons encore une fois de nous tenir toujours à proximité du texte et de le convoquer chaque fois qu'il est requis.

À la deuxième section, après avoir conclu que les deux mêmes critères éthiques pilotent encore tout l'appareillage normatif déontologique de *LP*, nous démontrerons qu'ils répondent ultimement de visées éthiques, à savoir de préconceptions à propos de bien que le sens de la justice rawlsien considère inhérents à la justice, et précisons le sens de celles-ci. L'accomplissement de cet objectif sera facilité par l'exposition préliminaire du problème de la motivation morale qui affecte de manière critique la TJÉ. Partant de cette impasse apparente, nous convoquons ensuite les savantes analyses de Paul Ricœur et le cadre théorique de sa « petite éthique », comme il se plaisait à l'appeler, pour confirmer une fois pour toutes la nécessité de reconnaître la présence de présupposés éthiques à la TJÉ, et ce, selon ses propres termes et exigences. Finalement, une fois les visées éthiques originaires précisées, et avant de passer à nos conclusions générales, nous revenons rapidement sur les difficultés et conflits connexes—internes à la TJÉ parce que tous corolaires à la question des sources normatives dernières de ses procédés de justifications—que

nous avons rencontrés tout au long de notre parcours afin de relever ce que la pleine mise au jour des présupposés éthiques de la TJÉ peut en principe leur apporter.

2.1 LA THÉORIE DE LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ DE *LIBÉRALISME POLITIQUE*: SON ÉVOLUTION ET SES RAISONS

2.1.1 Le problème de la stabilité et sa solution politique

Dès l'introduction, *LP* est précisé être « le résultat d'un effort pour résoudre un grave problème interne »¹¹⁵ à la TJÉ de *TJ* : la conformité de l'analyse de la stabilité de la troisième partie de *TJ* au reste de la théorie. Dans cette partie de *TJ*, que nous avons pour la majeure partie laissée de côté dans le chapitre précédent, Rawls s'efforce de démontrer qu'une société bien ordonnée est possible en pratique. En effet, si une société gouvernée par les deux principes de la justice s'accorde à ce que nous sommes et à ce que nous désignons comme notre bien rationnel, alors la doctrine peut être dite stable, car les personnes seront conduites à développer un sens de la justice s'accordant aux principes, et ainsi à comprendre la justice comme un bien intrinsèque¹¹⁶. Le problème toutefois, c'est que cette démonstration de l'existence d'un cercle vertueux entre les citoyens et leurs institutions repose sur plusieurs présupposés substantiels hautement controversés. Au cœur de ceux-ci se trouve la conception de la personne morale, notamment en ce qu'elle décrit une conception philosophique de l'agentivité humaine qui suppose une raison pratique antérieure à ses fins, donc capable de contrôler et de structurer ses désirs et ses actions par des plans rationnels de vie¹¹⁷. De manière peut-être plus problématique encore, l'autonomie morale est estimée être un bien intrinsèque. Par exemple, dans sa conception de la psychologie morale, Rawls en fait la fin première de l'éducation morale : « l'éducation morale est l'éducation pour l'autonomie »¹¹⁸. À la suite de quoi les principes de la justice se font « gouvernant de l'instruction morale » de même que l'expression de notre « nature »; des prétentions justifiées par la PO dont ils sont le fruit, puisqu'elle-même est une « interprétation procédurale de la conception kantienne de

¹¹⁵ Rawls (1993 / 1995, p. 4).

¹¹⁶ Freeman (2007, p. 318).

¹¹⁷ Freeman (2007, p. 318).

¹¹⁸ Rawls (1971 / 1987, pp. 293, 560)

l'autonomie »¹¹⁹. Enfin, le fait que Rawls construise ses principes par une procédure est également en soi problématique, car cela implique « des thèses controversées sur la nature de la valeur et de la morale, ainsi que sur les normes d'exactitude et d'objectivité des affirmations morales »¹²⁰. La TJÉ exclut donc d'emblée toute conception morale se fondant sur un ordre indépendant la précédant, telle que Dieu ou la nature.

Ces controverses sont les symptômes du « grave problème interne » de la TJÉ de *TJ*, car ils témoignent de son caractère résolument « compréhensif »¹²¹. Au sens où le terme est utilisé dans *LP*, une doctrine est dite *comprehensive* « quand elle inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble »¹²². Qu'elle soit morale, philosophique ou religieuse, une telle doctrine peut ultimement être formulée de manière si générale qu'elle en arrive à s'appliquer à tout universellement. Sans que ce soit son cas, s'étant trop avancée sur plusieurs points fondamentaux de la manière relevée plus haut, la TJÉ de *TJ* ne peut plus prétendre prendre au sérieux le pluralisme inhérent à nos sociétés ni offrir une solution viable pour un éventuel consensus. Dans les faits, la conception du bien de la théorie, qui, en fin de compte, n'est plus si étroite que cela, rend l'idée de son application pratique « irréaliste »¹²³, puisqu'elle ne peut plus prétendre que les principes s'accordent au bien de chacun en société pluraliste. Par exemple, le fait de rejeter un ordre moral transcendant dans la construction des principes, ou comprendre l'autonomie en tant que valeur morale, sont des éléments normatifs que certaines doctrines religieuses ne pourraient que rejeter¹²⁴.

Puisque le fait du pluralisme est le « résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre d'institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel »¹²⁵, on doit le traiter comme un fait inhérent et permanent de la culture démocratique avec lequel il faut composer, plutôt que comme un problème à éluder ou pire à résorber, ce qui impliquerait forcément un « usage

¹¹⁹ Rawls (1971 / 1987, pp. 293, 559-60). Rawls reconnaît que son libéralisme « kantien » est problématique au regard de la question de la stabilité dans la seconde introduction de la 2^e édition de *Political liberalism* (1996, p. xl.).

¹²⁰ Freeman, (2007, p. 318). Nous traduisons.

¹²¹ Rawls (1993 / 1995, p. 19).

¹²² Rawls (1993 / 1995, p. 38).

¹²³ Rawls (1993 / 1995, p. 5).

¹²⁴ « Whatever we may think of autonomy as a purely moral value, it fails to satisfy, given reasonable pluralism, the constraint of reciprocity, as many citizens, for example those holding certain religious doctrines, may reject it. Thus moral autonomy is not a political value, whereas political autonomy is », Rawls (1996, p. 456).

¹²⁵ Rawls (1993 / 1995, p. 4).

tyrannique du pouvoir de l'État »¹²⁶. Alors que *TJ* se concentrait principalement sur la question des conditions de possibilité d'une société *bien ordonnée*, tout l'effort de *LP* est voué à la formulation de la réponse la plus convaincante possible à la question de la stabilité, que Rawls pose maintenant ainsi :

« comment peut-il exister, de manière durable, une société juste et stable de citoyens libres et égaux qui demeurent cependant profondément divisés entre eux par des doctrines raisonnables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses? »¹²⁷

Le problème ainsi posé reste toutefois insoluble si l'on tente de trouver un point d'accord entre toutes les doctrines compréhensives, dont celles irrationnelles ou déraisonnables, voire « folles »¹²⁸. Il faut donc partir du pluralisme *raisonnable*, à savoir tenter de concilier entre-elles des doctrines que l'on peut qualifier de raisonnables. De manière générale, une doctrine peut être tenue pour raisonnable si elle reconnaît, accepte et respecte l'existence, au sein d'une même société, de différentes doctrines compréhensives raisonnables, irréconciliables entre elles, tout en ne rejetant pas les éléments essentiels d'un régime démocratique¹²⁹. Par exemple, des personnes raisonnables rejeteront l'idée d'utiliser le pouvoir politique afin de réprimer les opinions différentes des leurs, bien que raisonnables¹³⁰. En somme, est raisonnable quiconque capable de reconnaître que des croyances ou des systèmes de valeurs différents des siens peuvent aussi être raisonnables, et donc dignes de respect.

Comme nous le verrons dans ce qui suit immédiatement, la notion du raisonnable acquiert une importance considérable dans *LP* et nous pouvons d'emblée anticiper que cela aura des conséquences pour notre étude. En lui-même, et dans ce cas-ci en relation expresse au pluralisme, le raisonnable contient l'idée d'une certaine modalité de la relation à l'autre. En ce sens, ce concept pointe déjà vers le présupposé éthique de la réciprocité. Et comme les doctrines sont qualifiées de raisonnables parce qu'elles acceptent toutes également le pluralisme raisonnable, on peut aussi déjà entrevoir quelque chose comme un critère de symétrie. Quant au présupposé d'autodétermination, quoiqu'ébranlé par le rejet de l'autonomie kantienne, il ne peut d'aucune façon être précipitamment écarté. Le respect du pluralisme suppose de fait un respect de la

¹²⁶ Rawls (1993 / 1995, pp. 63-64).

¹²⁷ Rawls (1993 / 1995, p. 28).

¹²⁸ Rawls (1993 / 1995, p. 4).

¹²⁹ Rawls (1993 / 1995, p. 4).

¹³⁰ Rawls (1993 / 1995, p. 90).

personne dans son rapport à soi, en l'occurrence celui de croire, de juger ou de décider pour elle-même.

Une conception politique de la justice, du libéralisme et de la philosophie — Pour Rawls, la solution à la fois théorique et pratique au fait du pluralisme raisonnable et au défi qu'il pose pour la stabilité passe par l'élaboration d'une *conception politique* de la justice. Celle-ci se pense parallèlement à la notion de doctrine compréhensive, car, à l'inverse, elle se limite au domaine particulier qu'elle identifie au *politique*. Le grand pari du libéralisme politique de Rawls se joue sur l'idée qu'en tant que membre d'une société, bien que nous évoluions dans des désaccords constants et insolubles au sujet de convictions et de croyances morales, philosophiques ou religieuses, nous pouvons par ailleurs en arriver à un consensus minimal au sujet de principes de justice destinés à s'appliquer à la structure de base de la société. En effet, le fait qu'une doctrine dite raisonnable reste rattachée aux valeurs démocratiques fondamentales d'une manière ou d'une autre permet de supposer qu'il est possible de trouver, dans la *culture publique d'une démocratie constitutionnelle*, une « *base publique de justification* qui soit acceptable d'une manière générale par les *citoyens* »¹³¹. Ainsi :

« [...] le but du libéralisme politique est de découvrir les conditions de possibilité d'une base publique raisonnable de justification pour les questions politiques fondamentales. Sa tâche est d'établir, si possible, le contenu d'une telle base et les raisons qui la rendent acceptable. »¹³²

On comprend qu'une grande partie de cet effort philosophique sera dès lors consacré à distinguer ce qui appartient à la raison publique, domaine du politique, de ce qui relève des nombreuses raisons non publiques propres aux doctrines compréhensives. Cela implique, pour toutes les notions mobilisées—les idées du bien, les valeurs morales, les conceptions de la société et de la personne, etc.—de différencier ce qui se rapporte spécifiquement à la conception politique publique de ce qui appartient à leur compréhension plus large. La conception politique de la justice doit par conséquent rester *impartiale*, c'est-à-dire ne privilégier ni rejeter aucune « vérité » spécifique à une doctrine raisonnable, ni chercher à traiter des divisions morales profondes entre celles-ci¹³³. Cette impartialité est la condition de possibilité de la réalisation d'une conception de la justice pouvant se qualifier d'*indépendante* (*freestanding*), c'est-à-dire se

¹³¹ Rawls (1993 / 1995, p. 7).

¹³² Rawls (1993 / 1995, p. 7).

¹³³ Rawls (1993 / 1995, p. 17).

représentant à la manière d'un « module » essentiel qui peut être « intégré et justifié par différentes doctrines compréhensives raisonnables »¹³⁴. Ce qui fait dire à Rawls, ce faisant, qu'il applique maintenant le « principe de tolérance à la philosophie elle-même »¹³⁵.

Avant de s'engager plus profondément dans la TJÉ de *LP* à la recherche des présupposés éthiques, il est d'abord de mise d'en saisir l'articulation interne générale. Globalement, nous dit Rawls, la TJÉ de *TJ* reste intacte¹³⁶. Cela dit, plusieurs précisions et nouveautés théoriques de *LP* ont des impacts plus que considérables sur la structure de sa théorie¹³⁷. Résumons l'essentiel en commençant par la conception, cette fois *politique*, de la personne. Celle-ci est toujours considérée *libre* parce que capable de formuler une conception du bien et d'assumer la responsabilité de ses fins, et parce qu'elle se considère de surcroît comme une source de revendications valides¹³⁸. Les personnes sont aussi toujours *égales* entre elles, car elles possèdent à un degré minimal deux facultés morales permettant leur pleine participation à la coopération sociale, la *conception du bien* et un *sens de la justice*, ainsi que les deux facultés correspondantes : le *rationnel* et le *raisonnable*. Cette dernière qualité, nouvelle et associée au sens de la justice, signifie fondamentalement que les personnes sont prêtes, en situation d'égalité, « à proposer des principes et des critères qui représentent des termes *équitables* de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres font de même »¹³⁹.

Nous devons ici nous attarder quelque peu à cette nouveauté théorique et à ses possibles implications pour notre hypothèse de recherche. D'abord, remarquons que, selon ce qui précède, le sens de la justice, le raisonnable et l'équité sont conceptuellement liés, ce qui va dans le sens des rapprochements que nous anticipions, en fin de sous-section précédente, entre le raisonnable

¹³⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 37).

¹³⁵ Rawls (1993 / 1995, pp. 33-34).

¹³⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 31).

¹³⁷ Concernant les modifications et changements apportés à la TJÉ après *TJ*, énormément de commentateurs se sont prononcés sur ce qu'ils voyaient comme étant des changements majeurs qui, pour le meilleur ou pour le pire, avaient des conséquences sérieuses pour l'ensemble de la théorie. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour notre étude est que dans sa structure même la TJÉ reste généralement la même et qu'elle repose utilement toujours sur les deux mêmes présupposés éthiques que nous avons identifiés dans notre analyse de *TJ* au premier chapitre. Comme nous le verrons dans la prochaine sous-section, les commentateurs du contextualisme sont de ceux qui croient que les procédés de justifications de la TJÉ de *LP* ne sont fondamentalement plus les mêmes que ceux de *TJ*. En fin de chapitre nous revenons sur cette interprétation de *LP* pour la contester. La mise au jour des présupposés éthiques et de leur origine nous permettra en effet de conclure que la structure normative de la TJÉ reste fondamentalement la même malgré les nouveautés théoriques de *LP*. C'est pourquoi nous sommes ici d'accord avec l'affirmation de Rawls prise en un sens général.

¹³⁸ Rawls (1993 / 1995, Livre I, §5).

¹³⁹ Rawls (1993 / 1995, p. 77). Nous soulignons.

et le présupposé de réciprocité symétrique. En outre, en conclusion du premier chapitre, nous avons souligné la filiation éthique entre le sens de la justice et ce présupposé éthique. Le sens de la justice, disait-on, rend possible l'actualisation des exigences éthiques de la réciprocité symétrique en tant qu'idéal intrinsèque à la justice. Cette dernière règle donc l'articulation de l'égalité à celle de la liberté, quant à elle conduite par l'idéal du respect de l'autodétermination des personnes. Ce découpage conceptuel se trouve conforté dans *LP* par l'introduction de la notion de raisonnable. En effet, Rawls y affirme explicitement l'indépendance du rationnel et du raisonnable, en même temps que leur nécessaire complémentarité pour penser une justice basée sur l'équité dans sa portée pratique :

« ce qui manque aux agents rationnels, c'est la forme particulière de la sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération sociale équitable comme telle, et de le faire dans des termes que d'autres en tant qu'égaux pourraient raisonnablement approuver. *Je ne suppose pas que le raisonnable constitue la totalité de la sensibilité morale, mais il inclut la partie qui est liée à l'idée de coopération sociale équitable.* Les agents rationnels deviennent presque des psychopathes quand leurs intérêts ont pour seul objet leur avantage personnel. »¹⁴⁰.

Ainsi, une conception équitable ne peut se construire sur une conception « psychopathique » de la personne qui n'a en vue que son « avantage personnel ». Cela dit, la faculté de rationalité des personnes ne présuppose pas pour Rawls une raison exclusivement instrumentale. Nos projets de vie rationnels sont le fruit d'agencements réfléchis de plusieurs biens. En ce sens, « tous les intérêts [rationnels] n'ont pas pour objet des avantages pour le soi qui les exprime ¹⁴¹ ». Toutefois, si on peut rationnellement éprouver « toutes sortes d'affections pour des personnes et d'attachements pour des communautés et des lieux », cela ne veut pas nécessairement dire que nous entretenons une relation juste avec ceux-ci. C'est ici que le sens de la justice prend le relais en tant que « ce qui manque aux agents rationnels » pour être en mesure de s'accorder pleinement aux principes de justice et au critère d'équité. Conformément à cela, on peut dire que Rawls associe explicitement le raisonnable à l'idée de réciprocité qui articule nos relations médiatisées par des institutions, donc nos interrelations publiques et politiques, alors que le rationnel est davantage le fait de ce que l'individu valorise de manière privée, donc sans que la justice ne soit nécessairement prise en compte¹⁴². Concernant ce rapport à soi, nous disions plus haut que le rejet de l'autonomie morale

¹⁴⁰ Rawls (1993 / 1995, p. 79). Nous soulignons.

¹⁴¹ Rawls (1993 / 1995, p. 79).

¹⁴² Rawls (1993 / 1995, p. 82)

ne signifie pas nécessairement l'exclusion du présupposé éthique d'autodétermination. Seulement, on doit dorénavant le comprendre, à l'instar de la conception de la personne, dans sa dimension exclusivement politique. Comme la théorie, la conception de la personne est maintenant strictement politique, en tant que représentation qu'ont d'eux-mêmes les citoyens en « société démocratique quand des questions politiques se posent ». Par conséquent, elle « convient comme fondement de la citoyenneté démocratique »¹⁴³. Il s'agit de ne considérer les personnes que dans leur stricte « identité institutionnelle et politique de citoyen », ce qui « s'accorde avec différentes façons de concevoir l'identité personnelle », tel que le remarque Michel Seymour¹⁴⁴. Cette conception se voit donc comme étant hypothétiquement acceptable pour toute doctrine compréhensive raisonnable.

Ce qui précède confirme que le découpage conceptuel entamé au premier chapitre est encore ici valide, et même que les lignes de partage se trouvent accentuées par l'ajout du raisonnable et l'affirmation de son indépendance. D'un côté, il y a la notion de liberté, le rationnel, le bien supérieur des personnes et le privé, et de l'autre côté la notion d'égalité, le raisonnable, le sens de la justice et le bien partagé, commun, public ou politique. La question est maintenant de savoir si ce sont toujours les mêmes critères fondamentaux de l'autodétermination, maintenant vraisemblablement « politique », et de la réciprocité symétrique qui organisent fondamentalement chacune des deux branches normatives de la TJÉ.

L'interaction des trois modules de justification centraux de LP — Pareillement à *TJ*, la conception de la personne politique justifie l'instauration de la position originelle (PO). À titre de dispositif théorique normatif, elle est cette fois précisée être un « procédé de représentation » des « intérêts essentiels d'un citoyen libre et égal »¹⁴⁵. La rationalité des personnes désintéressées les unes par rapport aux autres est toujours la condition de possibilité du choix définitif des principes de justice effectué en position de symétrie. Le caractère raisonnable des personnes, quant à lui, rend acceptables la situation originelle et la conception formelle de l'équité qu'elle met en œuvre, puisque ses contraintes « expriment le raisonnable »¹⁴⁶. Le raisonnable précède donc ici le

¹⁴³ Rawls (1993 / 1995, respectivement : pp. 59 et 43 note2).

¹⁴⁴ Seymour (2008, pp. 272-273).

¹⁴⁵ Rawls (1993 / 1995, p. 50).

¹⁴⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 384).

rationnel, comme celui-là est conditionnel à l'exercice équitable de celui-ci¹⁴⁷. Il n'y a rien de différent par rapport à *TJ* à ce sujet, si ce n'est le fait que la notion du raisonnable précise qualitativement la modalité du sens de la justice que la PO requiert pour légitimer sa force normative contraignante¹⁴⁸. On peut de surcroît remarquer, en vue des analyses à venir, que le concept du raisonnable se greffe encore une fois ici au critère d'équité, et par conséquent au critère de réciprocité symétrique que la PO formalise.

Comment s'assurer que les principes sélectionnés dans la situation originelle s'accorderont politiquement à toutes les doctrines compréhensives raisonnables si la procédure reste essentiellement la même? Pour répondre à cette question, Rawls introduit une nouveauté théorique : le *consensus par recoupement* (consensus PR). L'idée, simple, est d'envisager, malgré nos désaccords irréconciliables, la possibilité d'un accord commun entre citoyens, portant sur des principes de justice indépendants. En raison du voile d'ignorance, qui « limite les arguments valides qu'on peut avancer »¹⁴⁹ dans la situation originelle, Rawls fait le pari que les principes de justice seront acceptables pour tout citoyen raisonnable. Si donc, dans *TJ*, le voile d'ignorance vise surtout à éviter les dissymétries d'avantages dans la délibération, il a aussi le bénéfice, dans le cadre de *LP*, d'y interdire la présence de valeurs issues de l'arrière-plan compréhensif des différentes doctrines, donc de données axiologiques non politiques parce que non partagées. Cela ne veut pas dire que le consensus PR ne se réclame d'aucune raison morale, mais seulement que tous les citoyens défendent la même *conception politique indépendante*, qu'ils acceptent pour elle-même et sa valeur intrinsèque¹⁵⁰, tout en conservant par ailleurs les valeurs et raisons distinctes non publiques de leurs doctrines raisonnables. Chacun trouve donc dans le consensus PR son intérêt rationnel, mais, comme dans la PO, celui-ci dépend du juste exercice du caractère raisonnable du sens de la justice des personnes dans leurs rapports aux différences raisonnables des autres. Cette récurrence de la primauté du raisonnable sur le rationnel se trouve en outre renforcée par le rejet de Rawls d'un accord prenant la forme d'un *modus vivendi*, donc fondé sur la convergence d'intérêts et l'équilibre des forces en jeu¹⁵¹. En effet, une telle entente pourrait

¹⁴⁷ Rawls (1993 / 1995, p. 50 note 2)

¹⁴⁸ Rawls affirme explicitement que ce qui rend contraignant l'accord hypothétique est la conception de la personne placée en situation équitable. La faculté qui rend possible d'accepter de s'y soumettre de bonne foi est donc ce qui, ultimement, confère la légitimité normative à la procédure (1993 / 1995, pp. 49-50).

¹⁴⁹ Rawls (1993 / 1995, p. 50)

¹⁵⁰ Rawls (1993 / 1995, p. 187).

¹⁵¹ Rawls (1993 / 1995, p. 187).

s'accomplir par l'exercice exclusif de la raison intéressée, contrairement au consensus volontaire, informé et raisonné soumis à la condition de l'équité, et en cela faisant nécessairement appel au critère du raisonnable¹⁵².

Les accords en PO et par recoupement ne sont toutefois pas suffisants en soi pour assurer la pérennité de leur respect en contexte pratique. Selon Rawls, l'usage politique de la raison, lorsque nous délibérons à propos de lois ou de politiques publiques par exemple, doit aussi s'accorder au principe d'indépendance d'une doctrine politique de la justice afin d'éviter que des croyances ou valeurs non politiques ne viennent fragiliser l'accord à propos des principes gouvernant la structure de base de la société. La *raison publique* est donc un nouveau champ d'investigation faisant apparition dans le cadre de ces réflexions plus larges à propos de la stabilité et du pluralisme. Nous y reviendrons plus en détail plus loin. Pour l'instant, nous pouvons nous contenter de souligner le fait que, à l'instar des deux autres modules théoriques que l'on vient de voir, le raisonnable précède ici aussi le rationnel, car les limites encadrant l'exercice public de la raison pratique doivent être déterminées par le respect de la différence raisonnable.

Ces trois « modules » théoriques fonctionnent les uns avec les autres pour créer un ensemble stable. La PO construit des principes de justice indépendamment des différents arrière-plans axiologiques compréhensifs inhérents au pluralisme et, une fois le voile levé, le consensus PR s'assure de l'indépendance effective des principes, puis définit le « langage » et les valeurs communes qu'il est légitime de convoquer dans l'exercice de la raison publique. De manière générale, le pluralisme et sa tolérance participent à l'ordonnancement normatif de tout cet assemblage théorique, conformément à ce que nous avons vu pour chacun des trois modules où le raisonnable précède le rationnel. Ceci n'est pas étonnant selon tout ce qui précède, car si Rawls, en raison du fait du pluralisme, prétend appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même, alors il ne peut prétendre que sa théorie est « vraie ». Une telle prétention exigerait de s'appuyer sur une conception de la rationalité forcément controversée. La TJÉ est ainsi dorénavant pensée comme étant *juste* parce que *raisonnable*¹⁵³. C'est ainsi que le raisonnable prend définitivement le pas sur le rationnel dans la théorie rawlsienne du tournant politique.

Que pouvons-nous apercevoir, à ce stade-ci, comme implication de ces nouveautés théoriques pour notre étude? D'abord, bien que le raisonnable et le sens de la justice qui lui est

¹⁵² Rawls (1993 / 1995, p. 34).

¹⁵³ Rawls (1993 / 1995, p. 8).

associé gagnent en importance et indépendance, le rationnel occupe toujours une place primordiale dans la TJÉ. Dans les trois modules théoriques susmentionnés, le respect du bien supérieur raisonnable des personnes joue un rôle décisif. Or, il est vrai que ce bien doit maintenant impérativement composer avec une fin commune visée s'imbriquant à celle de la justice : la stabilité de la société. Cette tension entre le bien individuel et le bien commun, entre le rationnel et le raisonnable, rappelle celle que nous avons relevée dans *TJ* et qui se rapportait ultimement à ce que nous identifions être les deux présupposés éthiques fondamentaux de la TJÉ. En outre, cette tension apparaît ici tout autant « organisatrice », dans le sens où elle semble encore être le lieu de l'aménagement de l'équilibre axiologique central à la théorie entre la liberté et l'égalité. Concernant la primauté du raisonnable sur le rationnel, on pourrait également dire que cela va de soi puisque le juste précède le bien dans la TJÉ. Pourtant, si on le trouve là où on le suppose, le présupposé éthique sous-tendant la notion du raisonnable, et ainsi le critère fondamental de réciprocité symétrique, gagnerait en importance du fait de la priorité normative du raisonnable sur l'exercice de la rationalité dans le domaine politique. Ceci aurait potentiellement pour effet de mettre plus à mal encore la légitimité de la scission rawlsienne du Bien en deux domaines distincts, le juste et le bien rationnel, dans la mesure où plus le sens de la justice et le raisonnable gagnent en importance et indépendance, plus la conception du juste se trouve tributaire en elle-même de visés téléologiques déterminantes. Par le fait même, cela rend d'autant plus nécessaire de trouver le ressort de la motivation à se conformer aux normes de la réciprocité symétrique, dont le raisonnable semble maintenant incarner sa manifestation politique emblématique. Comme nous le soulignons dans nos conclusions préalables du premier chapitre, sans le postulat d'une source de motivation spécifique à la réciprocité, on voit mal comment les interrelations politiques publiques, lieux de l'égalité et du bien commun, pourraient en elles-mêmes faire office de contrepoids à la liberté et au bien rationnel qui génèrent une grande force d'inertie normative.

Il semblerait bien que la tension entre le bien et le juste soit toujours présente dans *LP*, tout comme les difficultés inhérentes à cette distinction conceptuelle. Dans *TJ*, la division entre le juste et le bien se traçait le long des frontières de la conception étroite du bien. Tel qu'annoncé en conclusion de premier chapitre et en introduction de ce chapitre-ci, la conception du bien se transforme et se déplace dans *LP*. Grâce au consensus par recoupement, le bien peut maintenant être pensé dans sa dimension publique ou politique, c'est-à-dire en tant qu'il est partagé par tous. Il est maintenant venu le temps de voir ce que cela implique comme nouveautés théoriques.

La priorité du juste sur le bien de LP et sa conception politique du bien — Le juste précède toujours le bien dans *LP*, au sens où les doctrines compréhensives ne sont acceptables que si elles se conforment volontairement à la conception politique de la justice¹⁵⁴. Cela dit, les idées ou valeurs associées au bien, lorsque politiques, peuvent faire partie intégrante d'une doctrine indépendante de la justice. La TJÉ compte plusieurs formes de ces types de biens politiques partagés. Le bien comme rationalité, à savoir la capacité à formuler une conception du bien et les moyens de la réaliser, y est toujours central en tant que valeur fondamentale à partir de laquelle il est possible de déduire tous les autres biens politiques¹⁵⁵. Parmi ceux-ci, il y a bien sûr les biens sociaux premiers, en tant que besoins premiers des citoyens pour satisfaire leurs projets de vie respectifs. Il s'agit des droits et des libertés de base, de la liberté de circulation et du choix d'une occupation, des pouvoirs et des prérogatives afférents à certains emplois et positions de responsabilité dans les institutions politiques et économiques de la structure de base, des revenus et de la richesse, et, enfin, des bases sociales du respect de soi¹⁵⁶. En outre, bien que la TJÉ doit se montrer neutre à propos des fins des citoyens qui s'accordent à la justice, Rawls identifie maintenant des *vertus politiques supérieures* correspondant aux conditions de la coopération sociale équitable, telles que « la civilité et la tolérance, la modération et le sens de l'équité »¹⁵⁷. Celles-ci ne forment toutefois pas une conception perfectionniste puisqu'elles se limitent au champ circonscrit par le critère d'indépendance d'une théorie politique de la justice. Elles ne font que caractériser « l'idéal du bon citoyen d'un état démocratique »¹⁵⁸. Enfin, Rawls pose aussi le bien de la société politique en tant que telle, c'est-à-dire le « bien que les citoyens réalisent à la fois en tant que personnes et en tant que corps constitué quand ils soutiennent un régime constitutionnel juste et y participent »¹⁵⁹. L'idée ici est de reconnaître que le bien inhérent à une société bien ordonnée représente plus que la somme des intérêts des personnes ou de leurs associations, et corollairement que les institutions de la structure de base n'ont pas qu'une valeur purement instrumentale. Les citoyens partagent donc de cette manière certaines fins ultimes qu'ils sont

¹⁵⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 218 note 1).

¹⁵⁵ Rawls (1993 / 1995, pp. 219-220).

¹⁵⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 224).

¹⁵⁷ Rawls (1993 / 1995, pp. 197 et 238).

¹⁵⁸ Rawls (1993 / 1995, p. 238).

¹⁵⁹ Rawls (1993 / 1995, p. 245).

capables de reconnaître et d'accepter sincèrement, puisqu'ils reconnaissent que la conception de la justice est un bien autant individuel que social¹⁶⁰.

Ces précisions de *LP* à propos de l'idéal citoyen et des vertus politiques lui correspondant seront particulièrement déterminantes dans notre recherche des sources normatives originaires des présupposés éthiques de la TJÉ, en deuxième section de ce chapitre. Il en est de même pour le refus catégorique de Rawls de considérer le bien partagé que sont les institutions de bases justes comme étant instrumentale au bien individuel. Cela pour la raison principale que la théorie de la motivation morale qu'il déploie dans *LP* semble inadéquate à cet égard, ce qui dénote un problème structurel si profond qu'il tend selon nous à compromettre l'entièreté des fins de la TJÉ.

Avant d'aborder ces points en profondeur, nous devons nous attarder à une dernière difficulté que ce réaménagement de la démarcation du bien contribue à rendre plus visible du point de vue des processus de justification fondamentaux de la TJÉ et de ses sources normatives premières. Nous le précisons en fin de premier chapitre et en introduction de celui-ci, Rawls reconnaît maintenant que sa détermination d'un champ politique indépendant doit forcément s'autoriser d'un contexte historique et culturel pour se justifier. Il prétend donc que les *idées fondamentales* de sa théorie, auxquelles toutes les autres s'arriment, sont légitimes puisqu'implicitement acceptées par tous en régime démocratique. Les commentateurs de ce contextualisme assumé de *LP* ont à peu près tous remarqué les différents aspects problématiques de ce postulat. Les critiques qu'ils formulent pointent toutes en dernière analyse à des difficultés et controverses liées à l'ambition de tirer des normes acceptées par tous à partir d'un contexte pluraliste. Bien entendu, cela renvoie à notre thèse qui présuppose que le déontologisme de la TJÉ s'ancre dans des considérations téléologiques, donc dans un contexte éthique donné, lieu du pluralisme irréductible. C'est pourquoi le contextualisme de *LP* mérite notre attention : parce qu'il fournit des indices, sous la forme d'idées fondamentales, pouvant éventuellement nous aider à repérer les éléments éthiques en amont de l'assemblage procédural, mais aussi parce que plusieurs auteurs en ont déjà tiré des conclusions critiques, dont certaines contredisent notre hypothèse de recherche.

Parmi ces critiques du contextualisme, il y a celles qui attribuent à la reconnaissance du contexte d'élaboration et d'application de la théorie les dangers du *relativisme* et du

¹⁶⁰ Rawls (1993 / 1995, pp. 246-249, voir aussi p. 215).

conventionnalisme. Ces deux difficultés sont donc selon elles inhérentes à une théorie qui reconnaît et assume l'influence de son contexte culturel historique. Ensuite et de manière plus critique, des commentateurs remarquent que les idées fondamentales de Rawls sont substantielles, c'est-à-dire déjà porteuses de sens, et donc qu'elles ne vont pas nécessairement de soi. À la suite de quoi certains y vont de spéculations sur les origines de ces idées et sur les procédés d'interprétation y menant afin de statuer sur la valeur de leur légitimité. Le point commun de tous ces commentaires et critiques est de tenir le contextualisme et les difficultés théoriques qu'il soulève pour quelque chose d'original à *LP*. Contrairement à cela, notre hypothèse présuppose qu'on ne peut jamais s'émanciper complètement du contexte éthique d'où l'on pense, et donc que la TJÉ de *TJ* est forcément traversé des mêmes problématiques que celles attribuées exclusivement au contextualisme de *LP*. Nous reviendrons en fin de chapitre sur les principales critiques des commentateurs du contextualisme de *LP*, mais d'abord, voyons voir de quoi il s'agit.

2.1.2. Les idées fondamentales de *LP* et son contextualisme

La tolérance : la condition de possibilité historique de la TJÉ — Plus haut, nous disions que ce qui rend crédible l'idée de consensus PR est le fait que toute doctrine raisonnable reste attachée aux valeurs démocratiques fondamentales, et donc qu'il est possible de trouver, dans la culture publique d'une démocratie constitutionnelle, le fondement partagé nécessaire à son atteinte. Cette idée est lourde de conséquences pour toute la TJÉ. D'abord, parce qu'alors on situe la théorie dans un contexte historique particulier, contrairement à *TJ* qui, dans la recherche d'un point archimédien, se méfiait de toute contingence de ce genre. La TJÉ est à présent conditionnelle au développement historique du libéralisme et de la tolérance, dans la mesure où les doctrines compréhensives sont raisonnables parce que tolérantes envers la différence. Cela ne veut pas dire qu'elles se réclament toutes de cette tradition de pensée libérale. Seulement, chaque doctrine dite raisonnable doit de facto accepter la culture démocratique contemporaine dans laquelle elle se situe et la valeur libérale de tolérance qui en fait partie. Nous l'avons mentionné, pour Rawls, le pluralisme est le résultat inévitable de l'exercice de la liberté en régime démocratique. Être déraisonnable c'est refuser ce fait et ainsi risquer, dans le cadre politique, de se monter autoritaire envers les croyances et positions différentes des nôtres. Bien comprendre l'égalité et la liberté démocratique, c'est d'abord, pour Rawls, comprendre cela. En ce sens très général, la tolérance et la démocratie sont irrémédiablement intriquées pour lui.

L'interprétation contextualiste de LP et ses difficultés — Plusieurs commentateurs du tournant politique ont relevé et critiqué la nouvelle dimension « contextualiste » de la TJÉ. Qu'ils regrettent « l'universalisme abstrait » perdu de *TJ* ou qu'ils saluent ces changements, les commentateurs de ce tournant—tour à tour qualifié d'empiriste, d'historiciste, d'herméneutique ou d'interprétatif—voient tous, dans l'idée de puiser les termes de l'accord dans un contexte en particulier, le signe d'un changement radical concernant les procédés de justification menant à l'équilibre réfléchi final¹⁶¹. En conclusion du premier chapitre, nous avons souligné la tension qui existe dans *TJ* entre ses visées abstraites et idéales, et le contexte d'élaboration de la théorie. Le « nous », implicite à la méthode de l'équilibre réfléchi, qui propose d'ordonner « nos » jugements bien pesés, est à présent précisé par Rawls être *nous*, citoyens de démocraties constitutionnelles contemporaines. La TJÉ ne se justifie donc plus uniquement dans la cohérence de son idéalité, mais aussi en ce qu'elle est la plus raisonnable pour *nous*, ici et maintenant¹⁶². Or, selon plusieurs de ses commentateurs, bien loin de résorber la tension d'origine, cette solution mènerait à plusieurs nouvelles difficultés.

C'est que Rawls prétend maintenant tirer de la culture publique démocratique des idées familières implicitement acceptées par tous¹⁶³, à partir desquelles il formule ce qu'il appelle ses *idées fondamentales*. Parmi celles-ci, on retrouve les idées absolument centrales de la « société comme système équitable de coopération » et de la « personne libre et égale » y participant pleinement toute sa vie durant¹⁶⁴. Ces définitions particulières de la société et des personnes forment le « socle », en tant « qu'idée organisatrice fondamentale dans le cadre de laquelle toutes les autres sont reliées systématiquement »¹⁶⁵, à partir duquel il est possible de répondre à la question de la justice distributive en régime pluraliste. Or, de l'aveu même de Rawls, ces idées fondamentales sont toutes substantielles en ce qu'elles contiennent déjà un sens normatif dépassant la simple description :

« La théorie de justice comme équité n'est pas neutre procéduralement. Il est évident que ses principes de justice sont substantiels et vont beaucoup plus loin que

¹⁶¹ Rorty (1990, p. 180); Warnke (1993, Chap. 1 et 3); Habermas (1996, p. 59); Josefson et Bach (1997); Kelly (2001); James (2005); Vergé-Givra (2006).

¹⁶² « What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations and our realization that, given our history and the tradition embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. », Rawls (1980, p. 519).

¹⁶³ Rawls (2001, p. 3).

¹⁶⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 33).

¹⁶⁵ Rawls (1993 / 1995, p. 33).

les valeurs procédurales ; il en va de même de ses conceptions politiques de la personne et de la société qui sont représentées dans la position originelle. »¹⁶⁶

Comme le souligne Ophelis Desmons, dire que la société est un système de coopération n'est pas d'emblée nécessairement controversé étant donné le niveau de généralité de l'affirmation¹⁶⁷. Il en va de même pour les citoyens qui se conçoivent comme étant libres et égaux, l'égalité et la liberté étant les notions constitutives de l'idée même de démocratie. Or, ces idées sont bel et bien d'emblée comprises d'une certaine manière dans *LP*. Nous l'avons vu à propos de la conception de la personne et de ses facultés. On a beau dire que c'est une représentation de nous-mêmes minimalement nécessaire pour répondre à la question de la justice distributive en société pluraliste, il reste que la définition de la problématique inhérente à la question est en soi posée d'une certaine manière et est en cela possiblement controversée. Il en va de même pour l'idée de coopération, immédiatement qualifiée d'*équitable*, le « critère adéquat de comparaison » selon Rawls, qui, comme dans *TJ*, suppose « une idée de *réciprocité* »¹⁶⁸. Encore une fois, tel que le formule Desmons, cette conception de la coopération « implique une thèse normative, qui porte sur la façon de distribuer les biens sociaux »¹⁶⁹.

Selon ce qui précède, on pourrait s'attendre à ce que Rawls explique en quoi ces idées sont implicites à la culture politique de toute démocratie constitutionnelle et en quoi elles s'imposent au profit d'autres idées que l'on pourrait tout aussi bien tenir pour inhérentes à cette culture. Plusieurs commentateurs, dont Aaron James, ont pourtant remarqué que malgré les soubassements interprétatifs (*interpretivist underpinnings*) de la théorie, Rawls ne fait jamais le sale boulot (*dirty work*) d'explicitier les processus interprétatifs qu'il met en œuvre pour arriver à la formulation définitive de ses idées fondamentales¹⁷⁰. Cela est d'autant plus problématique que la définition des valeurs de liberté et d'égalité, et l'articulation définitive de leurs interactions, reposent ultimement sur ces idées fondamentales. Pourtant, nous dit Rawls, c'est précisément l'interprétation de la liberté et de l'égalité qui constitue le lieu d'origine des désaccords politiques les plus profonds et des controverses philosophiques les plus durables à propos de la justice¹⁷¹. Ce à quoi il tente de

¹⁶⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 236).

¹⁶⁷ Desmons (2013, p. 141).

¹⁶⁸ Rawls (1993 / 1995, p. 41). Nous soulignons.

¹⁶⁹ Desmons (2013, p. 142).

¹⁷⁰ James (2005, pp. 284, 305). À ce sujet, voir aussi : Warnke (1993, p. 50); Desmon (2013, pp. 239-242); Ackerman (1994).

¹⁷¹ Rawls (1993 / 1995, pp. 28-29, 33).

répondre une fois pour toutes en se posant en arbitre des différentes traditions, notamment entre le libéralisme et la liberté des Modernes et le républicanisme et la liberté des Anciens. Mais, encore une fois, compte tenu de l'opacité des raisons de son arbitrage définitif ou, à tout le moins, des raisons justifiant l'aménagement du sol sur lequel celui-ci s'appuie en dernier lieu, comment arrive-t-il à justifier que sa théorie est celle qui parvient à la meilleure description de nous-mêmes, citoyens de démocraties constitutionnelles contemporaines?

Relativement à ce contextualisme et à l'absence des articulations de son élaboration, deux problèmes sont principalement abordés par ses critiques : (1) son aspect visiblement relativiste et conventionnaliste¹⁷²; (2) le problème de la localisation des justifications théoriques de la substantialisation des idées fondamentales de la TJÉ à partir d'éléments implicites appartenant à la culture démocratique publique. Voyons voir rapidement de quoi il s'agit.

(1) D'abord, la TJÉ de *LP* serait essentiellement conservatrice ou conventionnaliste, puisqu'elle s'empêche de trouver ses normes morales dans des points fixes extérieurs à son contexte historique, ce qui la condamne à amalgamer la tradition et ce que la justice requiert dans sa tentative de conciliation entre nos pratiques politiques et nos idéaux démocratiques. Habermas, par exemple, interprète l'importance accordée à la justification par le consensus PR comme le signe d'une indistinction pernicieuse entre « l'acceptation » et « l'acceptabilité »¹⁷³. Pour le dire simplement, une entreprise descriptive ne peut, du même coup, se prétendre critique. Ensuite, la théorie serait relativiste, car, à partir du moment où la théorie politique devient essentiellement un dispositif sophistiqué d'auto-clarification de ce que nous sommes, non seulement il devient difficile de comprendre pourquoi nous devrions persister dans l'adoption de telle valeur ou principe moral ainsi mis au jour, mais, qui plus est, nous ne disposons d'aucun critère permettant de juger de la valeur des interprétations concurrentes si ce n'est par nos propres préjugés, donc par ce que nous pensons déjà. C'est ce qui fait conclure à plusieurs que toutes les entreprises contextualistes sont profondément subjectives, ou même arbitraires, en ce qu'elles ne risquent finalement que de refléter les divergences de talents et d'obsessions de leurs architectes¹⁷⁴.

Ici, il est important de noter, pour la suite de notre propos, qu'exactement les mêmes critiques de conventionnalisme et de relativisme furent aussi faites envers la méthode de l'équilibre

¹⁷² Warnke (1993, pp. 6, 9); Vergé-Givra (2006); Hittinger (1994); Josefson et Bach (1997).

¹⁷³ Habermas (1995, p. 122). À ce sujet, voir aussi Raz (1990).

¹⁷⁴ Warnke (1993, p. 3); Vergé-Givra (2006, p. 596).

réfléchi, et ce, peu de temps après la parution de *TJ*. Pour le moment, nous prenons ceci comme le signe d'une continuité fondamentale entre *TJ* et *LP*, remettant possiblement en question l'idée de rupture radicale entre les deux ouvrages, telle qu'elle est comprise par les commentateurs dudit contextualisme.

(2) Quelques recherches se sont risquées à tenter de débusquer les matériaux d'origine des idées fondamentales de la TJÉ et les moyens interprétatifs menant à l'attribution de leur sens substantiel définitif. Par exemple, Desmons croit trouver, dans les écrits de Rawls portant sur l'histoire des idées politiques, la source et les processus pouvant tenir lieu de justifications sous-jacentes aux idées fondamentales de la TJÉ et à l'équilibre réfléchi final qu'elles règlent. Il y aurait donc un travail herméneutique chez Rawls qui lui permettrait de comprendre les auteurs mieux qu'ils se seraient compris et ainsi d'offrir une formulation théorique plus aboutie et cohérente, et donc plus convaincante, que tous ses prédécesseurs¹⁷⁵. Georgia Warnke, quant à elle, approuve ce qu'elle interprète comme étant une distanciation progressive de l'approche kantienne et l'adoption corollaire d'une démarche herméneutique pragmatiste¹⁷⁶. Suivant cela, la dépendance de la PO aux notions de liberté et d'égalité, et, surtout, à la nécessité de les interpréter d'une certaine manière, n'est plus un problème, car on comprend la situation originelle à la manière d'un dispositif d'interprétation. Ainsi, la procédure rawlsienne nous permettrait non seulement d'articuler les significations partagées implicites à notre culture démocratique, mais, en outre, de décrire des mises en forme normatives de ces significations acceptables pour nous tous¹⁷⁷.

Ce court exposé du contextualiste de *LP* n'est pas seulement utile pour nous en ce qu'il tend à confirmer l'existence d'éléments téléologiques en deçà des normes déontologiques de la TJÉ, exactement là où certains commentateurs remarquent l'absence de justification des présupposés substantiels. Il a aussi le bénéfice d'anticiper les difficultés qui se poseront à nous de la même manière si la TJÉ repose effectivement sur un sens de la justice particulier et ses présupposés à propos du bien. Conformément à la thèse de la primauté de l'éthique sur la morale, les difficultés de relativisme et de conventionnalisme attribuées à la TJÉ sont pour nous partie prenante de toute théorie politique, et, comme nous l'étayerons en conclusions, elles renvoient au problème plus large que Ricœur nomme le *conflit des interprétations*. Ceci à la condition, bien entendu, que l'on

¹⁷⁵ Desmons (2013, 2^e partie).

¹⁷⁶ Warnke (1993, pp. 1-3). Pour Warnke, la TJÉ échoue tout de même à atteindre ses objectifs de consensus de cette manière, car elle demeure à mi-chemin entre les pôles déontologique et herméneutique; (1993, pp. 57-58).

¹⁷⁷ Warnke (1993, p. 45).

présuppose qu'aucun sens de la justice ne peut jamais tout à fait s'émanciper de son contexte historique pour atteindre un point archimédien absolument désencombré de toutes contingences.

Cela étant dit, notre hypothèse s'oppose à la plupart des interprétations des commentateurs du « contextualisme » du tournant politique. Selon ce que nous disions plus haut, il est en effet raisonnable de concevoir que l'aveu d'échec de *TJ* et les nouveautés théoriques apportées pour y pallier ont pour effet, en déplaçant le lieu de la tension entre le juste et le bien, de créer de nouvelles difficultés. Pourtant, abordée de ce point de vue, c'est-à-dire de cette tension entre le juste et le bien, et en tenant pour hypothèse que c'est précisément là que se trouve fondamentalement la source des difficultés relevées, on peut se demander si les commentateurs du contextualisme ne font pas en partie fausse route. Premièrement, l'équilibre réfléchi de *TJ*, en ce qu'il implique un « nous » sociohistoriquement situé, contient déjà les conditions de sa critique en tant que procédé conventionnaliste et relativiste, tel que nous l'avons remarqué plus haut. Ainsi, peut-être que la reconnaissance explicite d'un ancrage historique à la théorie ne change pas nécessairement ses procédés de justifications de manière radicale, surtout lorsque que l'on prend en compte que le rapport des idées fondamentales au contexte d'où elles sont censées provenir demeure obscur dans *LP*. Deuxièmement, la recherche des matériaux élémentaires contingents de la théorie et des moyens de leur substantialisation en idées fondamentales présuppose que la *TJÉ* adopte maintenant un procédé interprétatif. Or, si nous avons raison, l'équilibre réfléchi final de la *TJÉ* de *LP* est moins le fruit d'une interprétation de la culture publique démocratique en tant que telle que la mise en forme d'un sens de la justice prétendant être la plus cohérente avec celle-ci. Ce faisant, nous déplaçons l'origine du problème et en contestons la nature. Selon notre hypothèse donc, ces difficultés ne résultent pas d'abord d'enjeux méthodologiques ou épistémiques. Ils sont plutôt le fait de la tension qui marque et définit le problème de la justice pour la pensée libérale moderne en général, soit la fracture, consacrée par l'avènement de l'individualisme et exacerbée par une méfiance grandissante envers les vérités métaphysiques, entre la question des fins éthiques et celle des normes déontologiques du juste. C'est cette tension qui marque toute l'œuvre de Rawls et qu'elle a largement contribué à légitimer. Ce qui a du même coup contribué à éluder la question qui refait surface chez les commentateurs du contextualisme de *LP*, soit celle des difficultés reliées à la volonté de tirer un universel axiologique de la contingence marqué par le pluralisme. Le prix ultime à payer de cet aveuglement volontaire à la préséance incontournable de visées téléologiques à toute norme déontologique est, comme nous essaierons de le démontrer dans ce qui suit, de

manquer la source profonde de nos désaccords et, dès lors, se manquer de voir la double impasse, théorique et pratique, dans laquelle on se trouve.

2.2. LES PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES DE *LIBÉRALISME POLITIQUE* ET LEURS SOURCES TÉLÉOLOGIQUES

2.2.1. Analyse conceptuelle des trois modules heuristiques de la TJÉ de *LP* et le problème de la motivation morale

À la section précédente de ce chapitre, nous avons vu rapidement comment la position originelle (PO), le consensus par recoupement (consensus PR) et la raison publique se coordonnent pour offrir une justification étendue des principes de justice en société pluraliste. Nous avons également précisé que toutes les composantes de la TJÉ s'arriment maintenant au même « socle » conceptuel organisateur, composé des idées fondamentales de la coopération équitable et de la personne libre et égale. Conformément à cela, nous anticipons pouvoir relever, par une analyse conceptuelle, des constantes dans les relations de chacun des modules aux idées fondamentales. En retour, ces constantes préciseront la localisation des présupposés éthiques fondamentaux, car, s'ils sont les sources normatives premières de la théorie, ils doivent aussi constituer les raisons élémentaires de sa justification.

La PO, pour commencer, suit la même logique que dans *TJ*. La position de symétrie engage le même critère d'équité, la réciprocité symétrique, et les participants sont mus par le même intérêt supérieur, le bien comme rationalité. Nous n'avons, à ce propos, rien de nouveau à ajouter que ce que nous avons déjà remarqué plus haut, soit que la légitimité normative de la PO est maintenant explicitement redevable au raisonnable, une des deux facultés politiques de la personne. Dans la PO, sous le voile d'ignorance, c'est toujours la rationalité des partenaires qui rend possible l'établissement de la liste des biens sociaux premiers, puis le choix des principes de justice correspondants. À l'exception de quelques précisions mineures, le choix des deux principes reste le même¹⁷⁸, la coopération sociale est donc régie par les mêmes normes que celles de *TJ*. De ce point de vue, nous pouvons reprendre le même argumentaire qu'au premier chapitre pour poser

¹⁷⁸ Les précisions sont « mineures » relativement à notre étude, car même si Rawls dit apporter un « important changement dans la formulation du premier principe de justice », cela ne change en rien nos conclusions concernant les présupposés éthiques de la TJÉ. À ce sujet, voir Rawls (1993 / 1995, p. 346).

l'influence normative sous-jacente des deux présupposés éthiques de l'autodétermination des personnes et de la réciprocité symétrique, excepté que l'autodétermination est dans ce cas-ci à entendre de manière exclusivement politique. En outre, Rawls se réfère à la psychologie morale de *TJ*, notamment à son principe aristotélicien—l'idée que les humains préfèrent généralement exercer leurs capacités les plus hautes par des activités complexes et exigeantes plutôt que le contraire¹⁷⁹—pour affirmer le caractère intrinsèquement bon de la théorie. Il y a donc encore ici une congruence entre les principes de justice et notre nature psychologique morale : la TJÉ est intrinsèquement bonne parce qu'elle permet d'exercer et de développer les deux facultés morales, le rationnel et le raisonnable, qui sont les conditions de la justice et de sa pérennité. Pour toutes ces raisons, on peut vraisemblablement affirmer que l'autodétermination des personnes et la réciprocité symétrique représentent encore ici des idéaux éthiques en tant que modèles de développement moral pour le citoyen d'une démocratie constitutionnelle.

Une fois le voile levé, les principes de justice doivent néanmoins passer le test du consensus PR. En premier lieu, étant donné que « le pouvoir politique est toujours coercitif », la coopération équitable dans la recherche d'une base publique de justification politiquement légitime doit faire appel à des citoyens qui se comprennent comme étant libres et égaux, donc rationnels et raisonnables¹⁸⁰. Cela constitue la condition de ce que Rawls nomme le principe de *légitimité libérale*. Celui-ci définit l'exercice correct du pouvoir comme s'accordant à une « Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles »¹⁸¹. Ce principe est en soi animé par deux normes rappelant nos deux présupposés éthiques, en l'occurrence la *réciprocité* dans le respect de l'*acceptation volontaire*. En second lieu, le consensus PR auquel on arrive est public, bien évidemment, mais les raisons qui mènent à son acceptation sincère et volontaire peuvent être différentes pour chaque citoyen, suivant sa doctrine compréhensive et ce qu'il juge être vrai ou raisonnable¹⁸². Cela dit, dans la recherche de l'accord définitif, « nous ne laissons transparaître de notre doctrine que ce qui est nécessaire ou utile pour [y] arriver »¹⁸³. Nous sommes donc guidés par notre raison dans la détermination des principes destinée à la structure de base de la société, mais cet usage public de

¹⁷⁹ Rawls (1993 / 1995, p. 253); à ce sujet, voir aussi les lumineuses explications de Freeman (2007, pp. 269-270).

¹⁸⁰ Rawls (1993 / 1995, pp. 190-191).

¹⁸¹ Rawls (1993 / 1995, p. 175).

¹⁸² Rawls (1993 / 1995, p. 190).

¹⁸³ Rawls (1993 / 1995, p. 193).

la raison doit se montrer raisonnable, c'est-à-dire ne pas présenter des raisons que nous pouvons raisonnablement anticiper comme n'étant pas également partagées par d'autres doctrines compréhensives. Par ces dernières considérations, nous entrons dans le domaine pratique de la raison publique, de ses usages légitimes et de ses limites.

La raison publique, comme son nom l'indique, est la raison utilisée par les citoyens lorsque les objets de la réflexion commune sont publics¹⁸⁴. Elle doit donc se soumettre aux conditions et limites d'une doctrine politique indépendante en tant que domaine d'activité circonscrit et fixé par l'entente réciproque. La logique normative qui la sous-tend est donc aussi définie par le critère de légitimité libérale. La règle première générale de l'usage de la raison pratique est de conduire nos discussions en ne mobilisant que des raisons ou valeurs auxquelles on peut raisonnablement espérer que les autres souscriront¹⁸⁵. C'est ce principe qui conduit à l'élection de valeurs et d'idéaux définissant une « conception idéale de la citoyenneté » lorsque nous nous engageons dans des débats politiques sur le forum public à propos de questions constitutionnelles essentielles et de questions de justice fondamentales, ou lorsque nous nous prononçons législativement sur de telles questions, par exemple par le moyen d'un scrutin¹⁸⁶. Les devoirs de civilité, pouvoir prouver que toutes nos positions et actions politiques sont fondées sur les valeurs politiques de la raison publique, et d'impartialité, « être prêt à écouter les autres et de décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions », en viennent ainsi à définir l'idéal du citoyen en contexte politique¹⁸⁷. Les prescriptions morales de cet idéal, qui vont jusqu'à rejeter l'idée que le droit de vote, sur les questions politiques fondamentales, est de l'ordre du privé ou affaire de préférences personnelles, en font un idéal résolument orienté vers le bien commun. Rawls n'hésite d'ailleurs pas à le comparer, à ce titre, à ce que l'on trouve dans le *Contrat social* de J.-J. Rousseau, où le vote « exprime idéalement [...] la solution disponible qui favorise le plus le bien commun »¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 269-70).

¹⁸⁵ Rawls (1993 / 1995, pp. 275).

¹⁸⁶ Rawls (1993 / 1995, pp. 260-262).

¹⁸⁷ Rawls (1993 / 1995, pp. 264). Au sujet des notions d'impartialité et de civilité, dans *LP* Rawls parle parfois de « devoirs » et parfois de « vertus », tel que nous le relevions plus haut, p. 58.

¹⁸⁸ Rawls (1993 / 1995, pp. 267).

Le principe de légitimité politique et les vertus qu'il détermine rappellent notre court exposé de l'article *Justice as Reciprocity* au premier chapitre¹⁸⁹. On y retrouve la même exigence d'impartialité, en raison du même critère d'équité, stipulant que toute imposition de norme doit être estimée arbitraire si elle n'est pas réciproquement consentie. Par conséquent, les raisons profondes de la filiation unissant le juste, l'équité et la réciprocité dans *TJ* sont encore ici les mêmes. Pour le rappeler succinctement, l'équité est le critère de la justice, et la réciprocité symétrique des positions est à la fois le critère formel et, selon nous, l'idéal éthique définissant l'équité dans la TJÉ. Cela relève de l'évidence pour la PO. Pour ce qui est du consensus PR et de l'usage de la raison publique, le principe de légitimité libérale et les devoirs de civilité et d'impartialité qui l'accompagnent prescrivent aussi de considérer l'autre comme son identique, et ce, en dépit du fait que nous soyons parfois divisés par des conceptions du bien inconciliables¹⁹⁰. Nos rapports politiques requièrent ainsi, idéalement, une série d'abstractions, d'une partie de l'autre et de nous-mêmes, pour se rapprocher le plus possible d'une complète symétrie de rapports et de valeurs. En outre, tout ce que nous avons dit au premier chapitre à propos des relations entre la réciprocité symétrique et la coopération sociale au sens large, par exemple à l'égard de la portée contraignante du principe de l'égalité des chances et du principe de différence, tient encore ici.

En outre, chacun des domaines politique et non politique accorde la primauté de l'exercice de l'une des deux facultés morales sur l'autre. Le bien rationnel peut pleinement se réaliser dans la sphère d'action non politique, alors qu'il est conditionnel et second au raisonnable dans le domaine politique, dans le sens où le raisonnable y délimite l'exercice légitime de la raison dans la recherche de son avantage personnel. Suivant cela, non seulement le découpage conceptuel que nous avons esquissé au premier chapitre tient encore, mais la démarcation entre les deux ordres normatifs se confirme ici de façon d'autant plus nette. D'un côté, nous avons la sphère privée caractérisée par l'exercice rationnel de la liberté en vue de son bien propre¹⁹¹. De l'autre côté, nous avons la sphère du politique, lieu où la liberté politique doit se conjuguer à l'égalité pratique et où le raisonnable, fruit du sens de la justice, doit être correctement exercé; c'est-à-dire où les biens et

¹⁸⁹ *Supra*, pp. 34-35.

¹⁹⁰ Dans l'introduction à la 2e édition de *Political Liberalism*, Rawls affirme explicitement que le devoir de civilité répond du critère de réciprocité qui, dans l'usage de la raison publique, « spécifie la nature de l'amitié civique qui doit réguler les relations politiques » (1996, p. xlix et liii).

¹⁹¹ Bien entendu, « son bien propre » ne signifie pas que les personnes, dans la sphère privée, sont pensées par Rawls comme de pures égoïstes, mues seulement par leurs intérêts. Nous l'avons vu, cela reviendrait à penser les personnes comme des psychopathes : *supra* p. 52. Malgré tout, bien que le bien des personnes s'étende à des objets qu'ils tiennent en affection, il n'y a pas, du point de vue de la justice, d'exigence de réciprocité dans cette sphère.

vertus politiques doivent être cultivés pour que l'on puisse atteindre nos fins ultimes communes en tant que corps collectif, à savoir une société juste et stable. C'est donc encore une fois le juste équilibre entre le bien et le juste, le privé et le public, le rationnel et le raisonnable, qui ordonne l'arbitrage final à propos du sens à attribuer aux notions de liberté et d'égalité; le lieu, rappelons-le, des désaccords les plus profonds et durables qui animent nos débats à propos de la justice depuis l'avènement de la pensée politique moderne et de nos démocraties libérales constitutionnelles selon Rawls.

Les deux présupposés éthiques et le problème de la motivation morale — La question qui se reconduit d'elle-même est celle des sources normatives permettant ce découpage conceptuel et sa mise en équilibre. Bien entendu, nous croyons qu'il s'agit toujours des présupposés éthiques de l'autodétermination des personnes et de la réciprocité symétrique. Pour s'en rendre compte, on peut comprendre chacun des modules théoriques de la PO, du consensus PR et de la raison publique comme des dispositifs heuristiques dont la tâche première est de discriminer entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Fondamentalement, ce sont les idées fondamentales de la *coopération équitable* et de la *personne politique* qui effectuent ce travail. Entre autres choses, ce sont elles qui justifient le voile d'ignorance et la position de symétrie des partenaires qu'il produit. Ce sont aussi ces idées fondamentales qui justifient le recours à un consensus PR, le principe de légitimité politique libérale, les limites de la raison pratique, ainsi que les vertus politiques représentant l'idéal de son exercice citoyen.

Or, quels sont les critères que les idées fondamentales mettent en œuvre pour accomplir ce travail? Il s'agit de l'équitable et ses conditions de possibilité, soit le raisonnable et le rationnel. Le rationnel, tout d'abord, est effectivement nécessaire en ce qu'il guide les citoyens dans leur choix selon leur bien supérieur premier ou leur conception du bien respective. En outre, ce choix, tant qu'il est raisonnable, doit toujours être respecté par les autres citoyens raisonnables. Il y a donc une force de motivation au cœur de chaque module qui provient d'un bien sous-tendant la constante du respect du bien supérieur des personnes : s'autodéterminer, politiquement parlant. Nous l'avons suffisamment martelé, dans leur structure même, la PO, le consensus PR et la raison publique traduisent tous le souci fondamental de respecter les capacités rationnelles de tout et chacun. On retrouve ici l'idéal, essentiel à la démocratie, du citoyen libre parce que l'auteur de ses propres lois. Cet idéal est ici plus prononcé et plus clairement défini dans sa portée politique que dans *TJ*, où l'autodétermination est surtout comprise comme un bien moral. La logique

argumentative est toutefois la même. Plutôt qu'une théorie étroite abstraite du bien, Rawls s'appuie sur une théorie du bien politique prétendument tout aussi consensuelle. Étant donné qu'elle réfère explicitement au bien de cette manière, le fait de poser l'autodétermination politique au sens d'un présupposé éthique ne pose pas plus de problème en soi que de poser l'autodétermination morale pour *TJ*.

C'est un peu plus compliqué pour le présupposé de réciprocité symétrique, que l'on peut rattacher au raisonnable, le deuxième critère mis en œuvre par les idées fondamentales. Nous venons tout juste de voir que l'équité et la réciprocité symétrique sont toujours articulées l'une à l'autre selon la même logique que dans *TJ*. Pour le dire succinctement, au nom du rejet de l'imposition arbitraire de normes, l'équité exige une forme d'impartialité, qui dans la *TJÉ* est définie par la réciprocité symétrique. Et c'est le raisonnable qui se fait garant du respect et de l'acceptation de la manière dont l'équitable est formellement appliquée, selon la réciprocité symétrique, dans chaque module heuristique. L'ajout du raisonnable dans *LP* se trouve en ce sens à être une précision de la modalité d'expression d'un sens de la justice nécessaire à la justice et sa stabilité. Tout cela est maintenant évident. Or, un problème majeur apparaît ici : contrairement au présupposé de l'autodétermination, qui, parce qu'il procède d'un bien, contient en lui-même une motivation à l'agir rationnel, l'équité, quant à elle, est censée reposer sur une pure construction déontologique, donc être émancipée de toute téléologie préalable. Mais alors, qu'est-ce qui motive les citoyens à être raisonnables, à vouloir incarner les vertus politiques d'impartialité et de civilité, et à ne pas chercher à tirer plus d'avantages qu'il leur revient dans la coopération politique et sociale? Pourquoi ne seraient-ils pas disproportionnellement guidés par leurs intérêts personnels? Après tous, du propre aveu de Rawls, ne désirons-nous pas toujours un avantage plus grand dans la coopération sociale? Qui plus est, celui-ci présente la réciprocité comme une position intermédiaire entre l'altruisme, irréaliste, et l'égoïsme, forcément injuste. L'équité, dans la pratique, est donc pensée un peu à la manière d'une vertu aristotélicienne, comme juste milieu adéquat à viser dans nos rapports médiatisés par des institutions. Mais, si la *TJÉ* met en valeur notre bien privé pour arriver à construire des principes de justice, elle nous met la plupart du temps devant le fait accompli en ce qui concerne le bien partagé¹⁹², occultant ainsi le ressort censé nous

¹⁹² Par exemple : « Une société bien ordonnée et gouvernée régulièrement et publiquement par une conception politique reconnue crée un climat à l'intérieur duquel ses citoyens acquièrent un sens de la justice qui les conduit à respecter leur devoir de civilité sans créer d'intérêts puissants allant en sens contraire. » Rawls (1993 / 1995, pp. 303). La question est pourtant celle de la création de ce « climat » ou de cette culture de la réciprocité et des désirs qui l'animent.

faire respecter et désirer des institutions favorisant cette excellence citoyenne dans le domaine public. Rawls nous dit, par exemple, que sa doctrine de la justice est la meilleure puisqu'elle permet le plein développement de nos deux facultés citoyennes, le rationnel et le raisonnable. Mais, sans une raison préalable pour laquelle nous devrions vouloir développer notre sens de la justice de cette manière, le raisonnement semble circulaire, au sens péjoratif de l'expression. En somme, on comprend bien que la justice soit conditionnelle à des sens de la justice conduits par le raisonnable. Mais on ne comprend toujours pas d'où un sens de la justice en particulier tire les raisons effectives de sa motivation à vouloir nécessairement tempérer les ardeurs de la liberté rationnelle, bien que l'on puisse comprendre de manière hypothétique pourquoi il le devrait.

Une solution à l'impasse? L'interprétation formelle et individualiste de la TJÉ — Cela étant dit, une certaine lecture de la TJÉ, formaliste et individualiste, permettrait peut-être d'éviter cet écueil¹⁹³. Celle-ci part de la primauté de l'intérêt individuel dans la PO et du bien comme rationalité qui l'articule. De là, elle avance qu'il est possible d'expliquer et de justifier tout le reste par un pur formalisme, du moment où l'on reconnaît que la question de la justice se pose à l'égard du sens et de la valeur à accorder aux deux notions constitutives de la démocratie, la liberté et l'égalité. La liberté est action en vue de fins, mais nos actions et nos fins doivent s'accorder à l'égalité, ce qui donne lieu au problème de la justice pour Rawls : déterminer ce à quoi nous avons droit dans la coopération sociale. Nous voulons toujours plus, rationnellement, mais si les conflits auxquels cela mène sont résolubles, c'est parce que nous sommes aussi raisonnables. Sans cette substantialisation minimale, la question de la justice ne fait aucun sens. Comme c'est le libre exercice de la raison qui est la cause de l'injuste, on doit se demander ce que l'égalité exige des citoyens raisonnables, c'est-à-dire possédant un sens de la justice. Mais, pour cela, on doit d'abord déterminer ce qu'elle est. L'égalité démocratique moderne, qui s'oppose à la société de privilège aristocratique, suppose, d'un point de vue abstrait, la valeur égale de tous, du moins politiquement¹⁹⁴. Ainsi, à la question de savoir qui a le droit à quoi dans la distribution des biens, aucun critère moral ne peut être établi a priori sans porter atteinte à l'égalité formelle démocratique. C'est seulement lorsque le critère de l'efficacité technique ou de l'efficience organisationnelle

¹⁹³ Nous ne faisons ici référence à aucune interprétation en particulier. Par l'exemplification de cette hypothèse, nous souhaitons seulement rejeter une fois pour toutes l'idée selon laquelle la réciprocité chez Rawls puisse n'être qu'instrumentale au respect de l'autodétermination des personnes.

¹⁹⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 68).

entre dans l'équation que nous acceptons, au nom de notre bien supérieur, de briser la symétrie formelle parfaite entre les citoyens. Suivant cela, l'équité et la réciprocité ne sont que des critères formels géométriques, logiquement déduits d'autres notions purement formelles, la liberté et l'égalité. Quant à ces dernières, elles trouvent leur sens et leur valeur dans ce qui est minimalement requis aux fins de l'intelligibilité de la question. Il n'y a pas ici d'interprétation de la culture publique et des processus de substantialisation longs et complexes. Il n'y a qu'une logique formelle, quasi arithmétique, dont les origines normatives sont ténues, à savoir une conception du bien formelle et des faits : les sources des désaccords dans la société et les conditions de leur résorption. On rejoint donc ainsi une logique formelle très proche de Kant, dont on peut d'ailleurs reprendre les catégories de la quantité pour résumer la logique qui articule tout ce qu'on vient d'étayer : le postulat de l'*unité* universalisée d'un bien formel commun à tous rend pensable la réunion de la *pluralité* irréductible des différentes doctrines en une *totalité* cohérente—la société juste¹⁹⁵.

Si la précédente analyse est juste, alors Rawls a réussi son pari : le seul bien qui habite la TJÉ est celui des personnes prises individuellement, et celui-ci ne pose pas problème dans la mesure où il est compatible à une conception politique du bien. La donnée téléologique de la théorie, purement formelle et partagée par tous, évite ainsi les controverses à son propos, sauvegardant du même coup le consensus PR à propos de normes déontologiques du juste. Cette interprétation est toutefois problématique pour plusieurs raisons que nous avons déjà effleurées. D'abord, la société bien ordonnée est un bien en elle-même pour Rawls, sa conception idéale est la fin « tout à fait fondamentale et prioritaire » de nos « fins ultimes » politiques partagées, organisées en un tout cohérent et juste¹⁹⁶. Par définition, une conception se disant publique ne peut considérer « les institutions politiques comme purement instrumentales », c'est-à-dire comme étant au profit du seul bien privé, individuel ou associatif¹⁹⁷. De plus, l'interprétation individualiste affecte de la même manière le sens de la justice et la capacité à être raisonnable des personnes. Parce que cette dimension de la conception de la personne est dans ce cas tout aussi instrumentale, étant mise au service exclusif des conditions du respect des intérêts rationnels de chacun. À en suivre cette interprétation, il y aurait donc une onto-logique hobbesienne à l'œuvre chez Rawls, se

¹⁹⁵ Je m'inspire ici de l'analyse de Ricœur (1990a, p. 246).

¹⁹⁶ Rawls (1993 / 1995, pp. 246-247).

¹⁹⁷ Rawls (1993 / 1995, pp. 246).

traduisant en la réalisation, dans un moment de lucidité rationnelle dans la position originelle, qu'il en va de l'intérêt de chacun de sécuriser ses biens essentiels par l'établissement du critère arithmétique de réciprocité symétrique. Or, on ne saurait rapprocher la conception idéale de la société de Rawls, du point de vue de la coopération équitable, à laquelle tous souhaitent participer pleinement et volontairement, à la société comme coordination des intérêts égoïstes de Hobbes¹⁹⁸.

Pour notre part, nous comprenons la lecture formaliste et individualiste de la TJÉ comme un symptôme de la difficulté majeure qui traverse toute l'œuvre rawlsienne et qui nous occupe dans ce mémoire, soit celle de tracer une ligne la plus nette possible entre le bien et le juste afin d'éviter la contamination éthique de normes morales. Ce parti pris, comme nous le constatons, a pour conséquence de mener à une distinction homologue de la sphère privée et publique, ainsi que des valeurs qui les animent. Le privé devient le lieu du bien et le public le lieu où le juste doit prédominer. Ce découpage peut nous sembler n'être qu'un subterfuge sémantique, dans la mesure où il suffit de nommer une catégorie du Bien comme tel, le juste, pour en affirmer sa différence et son indépendance relative du champ éthique. Ou alors, on peut y voir une interprétation pour le moins inusitée de la tradition de la pensée éthique et morale, qui consiste à circonscrire la sphère éthique et la question de la vie bonne à la sphère privée, associative, individuelle, amicale ou intime, selon le qualificatif que l'on préfère. Eu égard à la tradition, cette catégorisation peut néanmoins sembler arbitraire et forcée. Pour Aristote, par exemple, quoiqu'il reconnaisse la polysémie du concept de justice, et ainsi la distinction entre la justice entre amis, entre citoyens et la justice de la cité prise comme un tout, il reconnaît par ailleurs les nécessaires intersections de ces régions d'applications de la justice¹⁹⁹. La vertu du citoyen et la justice, vertu suprême d'une cité bonne, sont pour lui complémentaires et doivent être intégrées l'une à l'autre par l'entremise de biens comme l'éducation morale, la sagesse pratique et de bonnes lois. Un peu plus proche de nous, Montesquieu ne disait-il pas que dans une démocratie, là où « le gouvernement est confié à chaque citoyen », la « préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre »²⁰⁰ est la vertu politique que l'éducation républicaine doit privilégier au-dessus de tout autre? Ces exemples canoniques ne sont bien évidemment pas convoqués afin d'offrir un argument d'autorité. Il s'agit

¹⁹⁸ Dans ses écrits sur Hobbes, Rawls oppose directement sa propre conception de l'organisation sociale, la coopération équitable requérant des citoyens rationnels et raisonnables, à celle de Hobbes, qu'il comprend comme une forme de coordination de personnes considérées dans leur dimension exclusivement rationnelle. À ce sujet, voir Rawls (2007, p. 56-57).

¹⁹⁹ Ricœur, (1990a, p. 232).

²⁰⁰ Montesquieu (1748 / 1979, IV/V).

plutôt de souligner que l'idée de réserver la portée de l'éthique au domaine privé ne va pas de soi, et donc que le fardeau de la preuve du bien-fondé de cette distinction revient à ceux qui la défendent ou l'évoquent malgré eux dans leurs interprétations de la TJÉ, ou encore qui la supposent tacitement dans leur valorisation de la neutralité éthique en général.

À la suite de Ricoeur, nous supposons que cette distinction verticale entre le bien et le juste, le privé et le public, ne peut tenir sans un découpage horizontal qui superpose les normes du juste à une fondation éthique sous-jacente. Sans cela, comme nous le verrons dans ce qui suit, la pensée du juste se trouve privée du désir éthique de bien vivre-ensemble, fondamental pour l'idée de justice selon Ricoeur. En tant que visée du bien intriquée au désir d'estime de soi, le bien vivre-ensemble est pour lui la condition de la motivation morale nécessaire à l'acceptation sincère des normes institutionnelles partagées. Avant de plonger dans les soubassements éthiques de la TJÉ à la recherche d'hypothétiques présupposés, il est d'abord de mise de s'attarder à ce que Rawls a à dire sur le sujet de la motivation, et ce, pour deux raisons. En premier lieu, on verra que les explications de Rawls concordent avec ce que nous venons de dire et que sa conception de la motivation morale met en lumière le même problème. En deuxième lieu, parce que les précisions de Rawls à ce sujet contribueront à nous mettre sur le chemin des présupposés éthiques.

Les trois types de désir chez Rawls — — Rawls aborde la question de la motivation morale dans une section de *LP* intitulée *Les sources de la motivation dans la personne*²⁰¹. Il y distingue trois objets de désir qu'il associe à une forme de sensibilité morale que les personnes possèdent. D'abord, il y a les multiples désirs qui dépendent d'objets (désirs-DO), comprenant, par exemple, « les désirs corporels pour la nourriture ou la boisson [...], les désirs de se livrer à des activités agréables [...], ainsi que les désirs qui dépendent de la vie sociale comme les désirs pour un statut, le pouvoir et la gloire, la propriété et la richesse »²⁰². Ceux-ci, nous dit Rawls, peuvent être décrits « sans faire appel à aucune conception morale ni à des principes raisonnables ou rationnels ». Il s'agit donc pour Rawls d'inclinations, « gouvernées par la coutume et l'habitude », qui, prises en soi, sont amORALES²⁰³. Il y a ensuite les désirs dépendant de principes (désirs-DP). Ici, il s'agit de désirs tirant leur force de principes liés à l'activité à laquelle un être rationnel et raisonnable se consacre. Les principes du rationnel consistent en « l'adoption des moyens les plus efficaces pour

²⁰¹ Rawls (1993 / 1995, Leçon II, §7).

²⁰² Rawls (1993 / 1995, p. 115).

²⁰³ Rawls (1993 / 1995, p. 117).

atteindre nos fins; [...] la préférence d'un bien plus grand [...] et l'ordonnement de nos objectifs lorsqu'ils entrent en conflit »²⁰⁴. Les principes du raisonnable sont ceux qui gouvernent la manière dont on doit se conduire dans nos relations les uns avec les autres, dont « les principes d'équité et de justice sont des exemples canoniques »²⁰⁵. Enfin, il y a les désirs les plus importants qui dépendent de conceptions (désirs-DC). Ceux-ci dépendent de principes d'actions et d'interactions « considérés comme appartenant à une certaine conception, rationnelle ou raisonnable, ou bien à un idéal politique qu'ils contribuent à articuler »²⁰⁶.

D'après ces explications, s'ils sont le fruit d'habitudes et d'inclinations, l'origine et la force de nos désirs-DO ne pose pas de difficultés. En revanche, le ressort moral des désirs-DP et des désirs-DC reste en partie énigmatique, surtout pour les désirs dépendant des principes du raisonnable. C'est que les principes du rationnel sont pour la plupart instrumentaux, ils énoncent des moyens rationnels d'atteindre des fins. Il va donc de soi de désirer s'y conformer dans la poursuite de notre bien supérieur. Mais, à l'inverse, qu'est-ce qui nous fait désirer de nous conformer aux principes du raisonnable s'appliquant à nos relations avec les autres? Rawls rejette l'altruisme désintéressé comme base de motivation adéquate pour penser la justice. Mais que nous reste-t-il d'autre ici, excepté son contraire, l'égoïsme, option que nous avons pourtant dû éliminer à la suite de l'analyse de la lecture individualiste de la TJÉ? Encore une fois, pourquoi doit-on désirer organiser la société selon la réciprocité, le juste milieu entre ces deux pôles?

À la suite de ces explications, Rawls ajoute :

Il est clair que, pour nous, l'exemple principal [de désir-DC] est celui de l'idéal de la citoyenneté tel que la théorie de la justice comme équité le caractérise. La structure et le contenu de cette conception de la justice indiquent comment, en utilisant la position originelle, les principes et les critères de justice pour les institutions fondamentales de la société sont une partie de la conception qui traite les citoyens rationnels et raisonnables comme libres et égaux, et comment ils aident à l'articuler.²⁰⁷

Ici apparaît une difficulté supplémentaire concernant l'idéal de citoyenneté. Cet idéal est défini par la PO et les autres modules heuristiques qui passent au crible les différentes doctrines compréhensives pour arriver, notamment, à établir des biens communs à une conception du bien politique. Or, au risque de nous répéter, cet idéal citoyen conditionne l'acceptation même des

²⁰⁴ Rawls (1993 / 1995, p. 116).

²⁰⁵ Rawls (1993 / 1995, p. 117).

²⁰⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 117).

²⁰⁷ Rawls (1993 / 1995, pp. 117-118).

contraintes de la PO, de même que le respect des différents principes et vertus requis dans les autres moments de la justification. On pourrait répondre à cela en retournant à l'idée d'équilibre réfléchi pour souligner l'aspect circulaire de la modélisation théorique et ainsi relever que l'idéal de citoyenneté est cohérent aux autres éléments de la théorie, dont la PO, et qu'aucun, à proprement parler, ne précède un autre dans la recherche de l'équilibre le plus convaincant pour nous. Cela ne règle pas le problème pour autant. Considérant que cette conception du citoyen, en tant qu'idéal, n'est pas nécessairement facilement réalisable pour tous, en plus de ne pas trop savoir pourquoi nous devrions désirer l'incarner de prime abord, l'atteinte d'un consensus sincère et durable à propos des principes de justice est de ce fait doublement mise à mal.

C'est ainsi que la question de la motivation morale, abordée par le prisme d'une théorie déontologique qui élude la question des visées éthiques préalables, ou à tout le moins qui se garde d'explicitier les présupposés éthiques substantiels de son procéduralisme, atteint son point le plus critique. En somme, il s'agit de la même problématique que l'on retrouve chez Kant, relativement à ses ambitions de formuler une logique formelle purifiée de toute conception contingente. De la profondeur du problème, nous sommes conduits à faire un retour sur les matériaux normatifs de base de la théorie, les idées fondamentales de coopération équitable et de la personne, pour en questionner la nature et le contenu. De deux choses l'une, soit ils sont effectivement le fruit d'une construction purement logique et formelle, ce qui nous reconduit à l'impasse de l'absence de motivation morale au raisonnable et à l'équitable, soit ils sont d'emblée porteurs d'un sens substantiel. Dans ce qui suit, nous prenons le parti de la deuxième option. Contrairement aux commentateurs du contextualisme du tournant politique, toutefois, nous affirmons que les idées fondamentales répondent d'un sens de la justice démocratique mettant en œuvre certaines visées éthiques plutôt que d'une interprétation en bonne et due forme des éléments implicites de la culture démocratique et de la tradition libérale. Pour mettre cela au jour, il faudra enfin adopter un vocabulaire plus spécifique au domaine de l'éthique, en l'occurrence grandement inspiré de celui de Ricoeur et de ce qu'il a baptisé sa « petite éthique »²⁰⁸.

²⁰⁸ Ricoeur (1990a, Chap. 7-9).

2.2.2. Mise au jours des présupposés éthiques de *LP* et de leur origine téléologique

Remarquons, pour commencer, que la section de *LP* dont nous traitons à l'instant aborde la question de la *motivation* par la notion de *désir* (*desire*). La notion de *volonté* n'y apparaît qu'à deux reprises en notes de bas de page, dans lesquelles Rawls fait référence à la « volonté bonne » kantienne. Il y souligne, en somme, qu'un désir, pour être dit moral, doit se conformer à la norme morale. La volonté morale n'étant donc rien d'autre qu'un désir conforme à la loi morale pour Rawls, le ressort d'une volonté dite « bonne » fait toujours défaut tant que l'on ne sait pas comment l'on passe de désirs procédant d'inclinations et d'habitudes (désirs-DO) à des désirs mus par les principes moraux du juste (désirs-DP et DC).

À en croire Ricoeur, la tension entre désir et volonté n'est pas fortuite ni propre à Rawls. Selon lui, tandis que le désir est le moteur de l'éthique, au sens aristotélicien, et se reconnaît à sa visée d'un bien, la volonté, au sens kantien, est le moteur de la morale, de la soumission volontaire à une obligation, et se reconnaît à son rapport à la loi²⁰⁹. L'hypothèse de travail de Ricoeur, que nous suivons dans ce qui suit, est que « la morale constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et indispensable, à la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale »²¹⁰. Suivant ce postulat du « primat de l'éthique sur la morale », il va de soi que, sans le désir éthique, la volonté morale tourne à vide. En effet, pourquoi se soumettre à une loi ou un devoir si ce n'est en vue d'un bien préalablement identifié? La justice est certainement un bien en soi, or, comme nous le soulignons plus haut, abstraire ce bien de toute donnée téléologique pour le consacrer comme absolument distinct de la question de la vie bonne ne va pas de soi, ni conceptuellement ni traditionnellement.

Cela fait écho à la catégorisation des désirs de Rawls, car, contrairement à Aristote par exemple²¹¹, il opère une coupure entre les désirs privés (désirs-DO), se situant hors-jeu du point de vue moral, et les désirs relatifs aux principes (désirs-DP) et aux conceptions de la justice (désirs-DC). Bien entendu, cela provient de l'aspiration, partagée avec Kant, à parvenir à une franche distinction entre le bien et la loi (*rights*). Ce faisant, toutefois, il sape les fondations nécessaires à la formation du désir de se conformer volontairement à ses principes et sa conception de la justice.

²⁰⁹ Ricoeur (1990a, p. 240).

²¹⁰ Ricoeur (1990a, p. 201).

²¹¹ Nous avons traité de cela plus haut : supra xx. En somme, chez Aristote, par contraste, il y a une continuité entre les inclinations et habitudes des citoyens, et l'éducation du caractère que procurent de bonnes lois par l'entremise de la notion d'égalité, donc entre le citoyen bon ou juste, et la cité bonne ou juste. À ce sujet, voir notamment Ricoeur (1990a, p. 213).

Par le truchement de la tension horizontale entre désir et volonté, corollaire à la tension verticale entre le bien et le juste, on commence à mieux comprendre en quoi on ne peut se passer de penser de manière plus large et conséquente la sphère des inclinations et des habitudes, le terreau de la pensée éthique qui, traditionnellement, vise à déterminer les moyens de guider nos désirs par des modèles d'excellence. Parce que si dans nos désirs-DO se trouve l'origine, par exemple, de nos « désirs pour un statut, le pouvoir et la gloire, la propriété et la richesse », alors on doit se demander, avant de se rabattre sur une loi morale, ce qui peut, à ce niveau élémentaire de la motivation à agir, s'opposer aux inclinations vicieuses et accorder nos désirs à une volonté bonne, c'est-à-dire nous amener à nous conformer aux obligations et devoirs prescrits par de justes principes déontologiques. C'est à ce niveau éthique que nous devons opérer pour la suite.

Mise au jour des sources éthiques de l'autodétermination des personnes – Rappelons d'abord que pour Ricoeur, la question éthique est celle *de la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes*²¹². Nous retrouvons ici les trois moments éthiques relationnels du rapport à soi, du rapport à autrui et du rapport aux autres par l'intermédiaire d'institutions. De ce point de vue, il n'y a pas de coupure entre la question de la vie bonne et des normes du juste, celles-ci procédant de celle-là. Comme le laisse entendre le titre de l'ouvrage dans lequel il étaye sa « petite éthique », *Soi-même comme un autre*, la structure de l'éthique est pour Ricoeur fondamentalement dialogique. L'*estime de soi*, lieu originaire du rapport à soi-même et des désirs qu'il détermine en tant que désignation de soi dans sa visée éthique, ne peut se penser sans la relation à autrui et aux autres. Dans le domaine de l'amitié et des relations interpersonnelles « face à face », l'estime de soi manifeste sa dimension dialogale intrinsèque sur le mode de la *sollicitude*, « l'échange mutuel des estimes de soi » dans lequel « le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres »²¹³. Dans nos rapports médiatisés par des institutions, où l'autre est *pluralité* « sans visage », l'exigence d'*égalité* prend le relais de la sollicitude « comme contenu éthique du sens de la justice »²¹⁴. La *justice*, la « vertu d'une pluralité humaine de caractère politique », s'applique à des institutions qui sont la structure d'un *vivre-ensemble*²¹⁵. C'est justement ce *vouloir vivre-ensemble*, partie indispensable de la conception d'une vie bonne, qui est aujourd'hui trop

²¹² Ricoeur (1990a, p. 202).

²¹³ Rawls (1993 / 1995, p. 258).

²¹⁴ Ricoeur (1990a, p. 227)

²¹⁵ Ricoeur (1990a, p. 213 et 227).

souvent oubliée selon Ricoeur²¹⁶. La visée éthique de la justice est donc toujours conjointe au souci de l'égalité politique, en tant que bien vivre-ensemble, immanent à un sens de la justice.

C'est ainsi, dans ces multiples formes des rapports à autrui, que la question du bien vivre prend sa plénitude de sens, et qu'elle est en mesure de donner sens à nos actions et à les motiver. Parce qu'être digne d'estime, c'est être reconnu comme ayant de la valeur parce que capable d'agir et de se montrer responsable de ses actions face aux autres et, corrélativement, face à soi-même. Le désir d'accomplissement inhérent à toute visée éthique n'est donc jamais, selon Ricoeur, le fruit exclusif d'une rationalité idiosyncrasique définissant ses propres fins envers et contre tous.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, on retrouve en filigrane chez Rawls cette idée d'une estime de soi dépendante d'un dialogue avec autrui et la société. Il y a, bien sûr, l'idée fondamentale du respect de soi, comme en fait foi son instauration à titre de bien premier. À ce propos, certains passages de *LP* traitant des raisons de l'importance du respect de soi se rapprochent du lexique éthique de Ricoeur. Par exemple :

« Le respect de soi est enraciné dans notre *confiance en nous-mêmes* quand nous sommes des membres de la société capable de coopérer pleinement et nous consacrer pleinement à une conception valable du bien, pendant toute notre vie. [...] L'importance du respect de soi consiste en ce qu'il nous *offre un sens de notre propre valeur*, une conviction solide que notre conception particulière du bien vaut la peine que nous nous y consacrons. »²¹⁷

Telles qu'elles sont présentées dans ce passage, les notions de confiance en soi et du sens de sa propre valeur rejoignent le concept d'estime de soi en tant que ressort premier du désir éthique chez Ricoeur. Ceci est d'autant plus marqué lorsque Rawls ajoute que « sans le respect de soi, rien ne semble avoir de la valeur, et même si quelque chose a de la valeur pour nous, c'est la volonté de le réaliser qui nous fait défaut ». Autrement dit, l'absence de reconnaissance de la valeur de ce qu'on fait ou vise affecte notre volonté à poursuivre ce que nous valorisons ou tenons en estime. Nous retrouvons ici la trace de l'origine des désirs : c'est dans nos rapports avec les autres, lorsqu'est cultivé la réciprocité du respect de soi, et que notre conception du bien s'en trouve ainsi validée, que nous trouvons le désir de réaliser nos fins²¹⁸. Toutefois, malgré l'apparition furtive d'un discours éthique précédant les normes réputées assurer le respect de soi, il y a toujours

²¹⁶ Ricoeur (1990a, p. 230).

²¹⁷ Rawls (1993 / 1995, p. 377). Nous soulignons.

²¹⁸ « En effet, le sens de notre propre valeur ainsi que notre confiance en nous-même dépendent du respect de la réciprocité que nous témoignent les autres »; Rawls (1993 / 1995, p. 379).

ambiguïté à propos de la valeur de ce dernier. En effet, le respect des institutions qui entretiennent le respect de soi réciproque se pense encore par l'entremise d'un devoir d'impartialité envers les conceptions privées du bien des personnes. Cela est dû au fait que la satisfaction liée au respect de notre conception du bien, et ainsi de sa valeur, n'engage pas nécessairement la réciprocité dans la reconnaissance de la valeur de l'autre et du respect qu'on lui doit a priori. Ainsi, on peut toujours interpréter le bien commun, les normes institutionnelles et le bien politique qu'elles manifestent comme étant instrumentaux au respect de soi de chacun. Si c'est le cas, le désir éthique du bien vivre-ensemble se trouverait chez Rawls à n'être qu'un moyen en vue d'une fin, soit celle d'assurer la valeur de sa propre conception de la vie bonne. Refait donc ainsi surface le problème de la motivation morale, de la volonté à adhérer aux principes de justice qui exige la reconnaissance identique réciproque.

Cela étant dit, on peut tout de même maintenant offrir une explication proprement éthique au critère fondamental de respect de l'autodétermination des personnes. Les idées de *confiance en soi* et du *sens de sa propre valeur* sont peut-être ici entendues de manière strictement politique par Rawls. Cela étant dit, si la mesure de la confiance en notre valeur joue dans l'établissement de nos projets de vie ou dans la conception de notre bien, c'est parce qu'elle atteint plus profondément le noyau éthique fondamental de l'estime de soi. C'est ce désir d'estime qui est affecté dans la prise de responsabilité, devant les autres, de nos choix de vie et des jugements de valeur qui les sous-tend. L'autodétermination, entendue comme *la détermination pour soi-même de son bien et la possibilité de le poursuivre*²¹⁹, est donc un bien présupposé par Rawls, dans la mesure où l'estime de soi ne peut pleinement se réaliser sans l'entière prise de responsabilité de nous-mêmes²²⁰. C'est vers cela que pointe ultimement l'idée de respect de soi lorsqu'elle est associée au sens de notre valeur et à notre bien supérieur en tant que projet de vie rationnel ou conception particulière du bien. C'est ainsi que le présupposé éthique du respect de l'autodétermination des personnes, en tant que critère fondamental de la théorie, trouve la source originaire de sa charge normative.

²¹⁹ Il est important de noter que nous formulons « pour soi-même » et non « par soi-même ». Dire « décider pour soi-même » n'est pas aussi exclusif que de dire « décider par soi-même ». La deuxième formulation laisse entendre que c'est le *je*, et le *je* seul, qui détermine (par lui-même) ses fins. Nous évitons ainsi de laisser sous-entendre que l'autonomie morale est la condition de possibilité de la réalisation de ce bien.

²²⁰ La capacité d'assumer la responsabilité de nos fins, qu'elles « soient issues ou non de nos choix effectifs », est, rappelons-le, un des critères déterminants de la liberté des personnes. *Supra*, p. 51; aussi : Rawls (1993 / 1995, p. 228).

Mise au jour des sources éthique de la réciprocité symétrique — Le présupposé éthique de réciprocité symétrique, quant à lui, fait encore problème, justement du fait que l'on ne peut encore identifier la source originaire d'un désir pouvant se transposer en une motivation à se conformer aux principes déontologiques de la justice et aux rapports aux autres qu'ils règlent. Nous venons de creuser sous l'exigence de respect de soi pour atteindre le soubassement éthique de l'estime de soi. Poursuivons donc sur la thématique, vraisemblablement fructueuse, de leurs rapports. D'abord, précisons que « le *respect de soi*, pour Ricœur, c'est l'*estime de soi* sous le régime de la loi morale »²²¹. Lorsque l'on traite du respect de soi, nous sommes donc selon lui déjà dans un registre moral. Si on peut en principe s'assurer par des institutions que, par exemple, des délibérations politiques sont menées dans le respect de chacun, il paraît plus difficile de commander l'estime de l'autre de la même manière. Cela s'accorde à la conception rawlsienne—dont Ricœur s'inspire directement—selon laquelle le respect de soi constitue un bien premier, mais qui doit être assuré par des principes de la justice et les institutions de base.

a. *De la visée éthique à la norme déontologique* — Comment arrive-t-on à passer du souci de l'estime de soi à la norme de respect de soi? Selon Ricœur, en confrontant la visée éthique de la sollicitude, propre à la rencontre des estimes de soi, à l'universalisation abstraite des personnes par la notion d'autonomie. De cette manière une *norme de réciprocité* est dégagée, telle que la deuxième formulation de l'impératif catégorique kantien consacrant les personnes comme fins en elles-mêmes²²². Toutes normes de réciprocité comme celle-ci sont, en fin de compte, une formulation particulière de la *Règle d'Or*. Ricœur relève trois formulations historiques différentes de cette sagesse populaire aux visées universelles. La formulation négative du Talmud de Babylone : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait »; la formulation positive de l'Évangile : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux »; et, semblable à la précédente, celle du Lévitique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »²²³. De manière remarquable, Ricœur observe que toutes ces formulations ont pour fin de remédier à la dissymétrie présupposée entre l'agent et le patient—celui qui subit l'action. Il ajoute : « l'occasion de la violence [...] réside dans le *pouvoir* exercé

²²¹ Ricœur (1990a, p. 238). Nous soulignons.

²²² Ricœur (1990a, p. 255). Nous faisons bien entendu référence au célèbre impératif de Kant (1985 / 1994, p. 108) : « agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. »

²²³ Ricœur (1990a, p. 255).

sur une volonté par une autre volonté »²²⁴. Cela rappelle bien entendu le critère formel de symétrie que nous ne cessons de rapporter à l'idée rawlsienne de réciprocité et les justifications qui la sous-tendent, soit le respect de l'autonomie des personnes s'appuyant foncièrement sur un refus d'imposer des normes arbitraires par la force, c'est-à-dire non réciproquement consenties. Ce *refus* est commun à toutes les formes de normes de réciprocité ou de Règle d'Or, y compris pour les formulations positives, puisque le commandement déontologique s'érige toujours en premier lieu sur une négativité, sur un *non* inexpugnable, dans ce cas-ci un non à la dissymétrie entre égales dignités qui culmine en violence²²⁵. Cet interdit est tout de même redevable à une positivité, à une affirmation antérieure d'où elle tire son caractère d'évidence. C'est la sollicitude qui procure cette impulsion éthique, que Ricœur nomme *spontanéité bienveillante*. Comme celle-ci est « intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie bonne », c'est par elle que « le recevoir s'égale au donner de l'assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité qui lui enjoint d'agir selon la justice »²²⁶. Autrement dit, c'est par la spontanéité bienveillante, inhérente à la sollicitude, que quelque chose comme une reconnaissance de responsabilité réciproque trouve son sens. Et c'est pourquoi la sollicitude est « l'âme cachée de l'interdiction » morale : elle constitue l'origine de sa reconnaissance, et ainsi du désir de s'y conformer²²⁷. Pour résumer, nous avons donc un désir d'estime de soi se manifestant, dans nos interrelations, par la spontanéité bienveillante de la sollicitude et qui, une fois passé au « crible de la norme », aboutit en règle énonçant une forme de la réciprocité.

Cette réciprocité vaut pour l'amitié, lieu d'expression par excellence de la sollicitude, là où deux êtres se retrouvent égaux par mesure de vertu partagée. Mais elle vaut aussi au rapport entre citoyens, eux aussi considérés égaux, mais cette fois en ce qu'il partage des institutions politiques communes. C'est en ce sens que l'égalité « met l'amitié sur le chemin de la Justice »²²⁸. De la réciprocité entre amis on passe à la réciprocité déduite d'une conception de l'égalité politique qui traduit, comme nous le mentionnions plus haut, autant un désir de bien vivre-ensemble qu'une certaine conception de celui-ci. C'est à ce moment de la coalescence de l'égalité politique et de la réciprocité que la question de la justice distributive s'impose, à savoir l'établissement d'institutions

²²⁴ Ricœur (1990a, p. 256).

²²⁵ Ricœur (1990a, p. 258).

²²⁶ Ricœur (1990a, p. 222).

²²⁷ Ricœur (1990a, p. 258).

²²⁸ Ricœur (1990a, p. 260).

qui sauront arbitrer justement entre « les demandes légitimes et illégitimes »²²⁹. Et c'est aussi là que l'exercice qui consiste à traduire une visée éthique en une norme déontologique se révèle dans toute son ambiguïté. Nous n'avons qu'à comparer les conceptions de la réciprocité réglant la distribution chez Aristote et chez Rawls pour s'en rendre compte²³⁰. Comment expliquer leurs différences d'interprétations de l'égalité et du vivre-ensemble juste qui les sous-tendent? On pourrait répondre : par la téléologie assumée dans le cas d'Aristote et l'anti-téléologisme dans le cas de Rawls. Mais, qu'est-ce qui, chez le deuxième, lui fait opposer un refus catégorique aux téléologies, si ce n'est des visées éthiques préalables appartenant à un sens de la justice en particulier? Pour Ricœur, l'expression de « *sens* de la justice » de Rawls est en cela heureuse qu'elle pointe d'emblée au niveau éthique fondamental, là où un *sens* du *juste* et de l'*injuste* se déploie originairement, comme le témoigne la spontanéité de notre indignation à l'injustice par exemple. La pluralité des conceptions de la justice et les désaccords profonds qui les marquent proviendraient donc de ce que le juste regarde « de deux côtés » à la foi : du côté du « bon » et du côté du « légal ». Et c'est précisément le « souci de tirer au clair cette ambiguïté majeure qui anime les tentatives pour retirer toute assise téléologique à l'idée de justice et lui assurer un statut purement déontologique »²³¹. Pourtant, la négation au cœur de toute norme déontologique, qui se manifeste sous la forme d'un refus catégorique, trouve ultimement son sens et ainsi sa force de conviction dans un sens de la justice qui s'indigne au nom de certains biens qu'il tient en estime.

b. *L'idéal citoyen, étalon d'excellence* — De quoi le sens de la justice de Rawls s'indigne-t-il donc, et au nom de quel bien préalable au devoir de respect de l'autre, et plus largement au critère de ce respect, soit la réciprocité symétrique? Dans un passage cité plus haut, Rawls nous disait que son idéal du citoyen, déterminé par la TJÉ et ses idées fondamentales, constituait le principal exemple d'un désir dépendant d'une conception de la justice (désir-DC). Nous avons souligné l'aspect problématique de cet idéal, qui est à la fois le résultat d'une compréhension particulière de la justice et la condition de sa réalisation. La théorie idéale semble ainsi se refermer sur elle-même. Or, on a aussi supposé que tout équilibre réfléchi est le résultat d'un sens de la justice appartenant à un contexte culturel et historique particulier. Si donc l'idéal du citoyen est

²²⁹ Ricœur (1990a, p. 260, 264).

²³⁰ Nous avons abordé le sujet rapidement au premier chapitre *Supra*, p. 31 note 76. En bref, Aristote, qui critique la réciprocité arithmétique des pythagoriciens, privilégie une réciprocité par analogie en s'appuyant sur le critère de la vertu pour trancher la question. L'anti-téléologisme de Rawls le pousse au contraire, comme on l'a vu, à adopter d'entrée de jeu la réciprocité arithmétique.

²³¹ Ricœur (1990a, p. 265).

l'aboutissement éthique d'une conception politique de la justice, en ce qu'il représente un idéal de respect de l'autre comme son identique, selon les vertus d'impartialité et de civilité, alors de cet idéal nous pourrions peut-être remonter au sens de la justice d'où il provient, et ainsi déterrer le présupposé éthique de la réciprocité symétrique.

D'abord, Rawls affirme, de manière cohérente, que les citoyens veulent réaliser l'idéal citoyen et que cela soit reconnu par leurs pairs²³². On peut donc rapprocher cet idéal de ce que Ricœur appelle, s'inspirant de Alasdair MacIntyre, des *étalons d'excellence*. Ces derniers sont des règles de comparaison qui, « en raison d'idéaux de perfection communs, [...] permettent de qualifier bon un médecin, un architecte, un peintre, un joueur d'échecs »²³³. Dans le cas qui nous occupe, nous disons que le citoyen vertueux rawlsien est pleinement rationnel et raisonnable, et en cela capable de cultiver la vertu politique d'impartialité et de se conformer au devoir de civilité nécessaire à l'établissement consensuel des principes et à leur complète adhésion théorique et pratique. L'impartialité et le devoir de civilité sont donc « des biens immanents à la pratique » qui « constituent la téléologie interne à l'action » politique pour Rawls²³⁴. L'idéal du citoyen de Rawls est dans cette optique l'énonciation, par un sens de la justice et ses visées éthiques constitutives, d'une fin idéale à atteindre dans la pratique politique. Ainsi, quoique cette finalité appartienne au domaine politique, elle est bel et bien de l'ordre de l'éthique. Seulement, pour Rawls, cet étalon d'excellence fait partie de la conception politique du bien, parce qu'il constitue une ambition partagée par tous les citoyens. Et ce « vouloir atteindre l'excellence » renvoie à l'idée d'estime de soi par l'intermédiaire de la *satisfaction de soi* qu'apporte l'accomplissement d'une visée éthique, « dans la mesure où c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-mêmes »²³⁵. Cela confirme la présence d'un désir originaire correspondant à la satisfaction de la réalisation de l'excellence citoyenne, et qui de là oriente le sens de la justice rawlsien sur la voie du critère fondamental de réciprocité symétrique.

c. *Le désir fondamentale de réciprocité ou la Règle d'Or rawlsienne* — À ce titre, à quelques endroits dans *LP* on trouve le postulat d'un sens de la justice déjà habité par un désir s'accordant fondamentalement à cet idéal citoyen. Au §3 de la leçon I traitant de la coopération

²³² Rawls (1993 / 1995, p. 118).

²³³ Ricœur (1990a, p. 207).

²³⁴ Ricœur (1990a, p. 207).

²³⁵ Ricœur (1990a, p. 208).

sociale, Rawls affirme qu'en plus de lui permettre de comprendre la conception publique de la justice, « *le sens de la justice* exprime [...] une volonté, si ce n'est un désir, d'agir vis-à-vis des autres *en des termes qu'ils pourraient eux aussi approuver publiquement* »²³⁶. Dans les pages sur la motivation des personnes, Rawls, en note de bas de page, use d'une formulation semblable, attribuée à T. M. Scanlon, lorsqu'il décrit un désir-DC comme « *désir fondamental d'agir de manière qui puisse être justifiée auprès des autres* »²³⁷. Ce « désir fondamental », en tant que désir-DC, appartient « à une certaine conception, rationnelle ou raisonnable, ou bien à un idéal politique qu'il contribue à articuler »²³⁸. Il est donc d'emblée associé à une doctrine et sa compréhension. D'ailleurs, celle-ci opère vraisemblablement telle une « maxime » à tous les moments de justification de la TJÉ, de la position originelle jusqu'au principe de légitimité libérale, en passant par les principes de justice, le consensus PR et la raison publique et son contenu. En ce sens, ce « désir » semble davantage l'expression d'une norme déontologique, une formulation particulière de la Règle d'Or par exemple, qu'une visée éthique originaire. Cela dit, si la norme « agis de telle sorte que tes actions puissent être justifiées par les autres » est claire et simple, elle semble encore contenir quelques ambiguïtés en vue de son application, de telle sorte qu'elle ne soit pas, à ce stade, encore purifiée de tout résidu éthique. Nous relevons plus haut l'ambiguïté se retrouvant au cœur de la question de la justice, celle-ci se trouvant par nature à mi-chemin entre le terreau téléologique et le triquet déontologique, un pied au sol, jamais complètement lisse, et une main sur l'échafaud, toujours précaire. C'est ce que semble indiquer l'idée de justification qu'on trouve dans cette maxime, qui suppose la notion de jugement, car nos jugements sont toujours situés dans un contexte éthique, donc éventuellement différents d'une culture à l'autre, d'une époque à l'autre, d'une personne à l'autre. La norme, bien qu'elle vise l'universel, est toujours ici redevable, dans sa compréhension et son application, à des visées éthiques préalables, en l'occurrence aux jugements des autres à propos de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. Et c'est là, dans la rencontre des évaluations spontanées du juste et de l'injuste, qu'est censé naître le désir de trouver justification de nos actions aux yeux des autres. C'est pourquoi il doit y avoir en amont une visée téléologique qui nous échappe toujours, car quelque chose finit par orienter d'emblée l'interprétation de cette maxime vers l'idéal de réciprocité

²³⁶ Rawls (1993 / 1995, p. 44).

²³⁷ Rawls (1993 / 1995, p. 118 note1).

²³⁸ Rawls (1993 / 1995, p. 117).

symétrique qui fixe définitivement le critère de ce qui est justifiable aux yeux de chacun. Tout au plus, on peut dire pour le moment que la *spontanéité bienveillante* de la sollicitude laisse place, dans nos rapports publics « sans visages », à quelque chose comme une *reconnaissance spontanée* de notre égalité politique inaliénable, et que cette reconnaissance permet l'effectivité pratique du passage de la réciprocité entre amis à la réciprocité entre concitoyens²³⁹.

d. *Déduction des sources éthiques de la réciprocité symétrique* — La question qui découle de ce qui précède est celle du comment nous passons d'une maxime ambiguë, de ce qu'elle implique l'intrication contextuelle de nos jugements à celui des autres, au critère de réciprocité symétrique. En effet, dans la TJÉ, l'équité, qui prend la forme de la réciprocité symétrique, est d'emblée posée comme critère de la justification, donc comme manière dont les « justifications » de l'un et l'autre doivent être « arbitrées »²⁴⁰. L'ambiguïté se trouve ainsi surmontée par la purification de la maxime précédente en un critère arithmétique : la symétrie. Autrement dit, le jugement éthique de chacun, forcément contingent, est universalisé par la notion d'autonomie, ce qui se traduit par le respect de la capacité abstraite de jugement de chacun. Comme nous l'avons vu, chaque module heuristique de *LP* met en œuvre cet arbitrage par les moyens de ce critère. Les idées fondamentales, sur lesquelles ils se déploient et se construisent, sont effectivement porteuses d'un sens du raisonnable et du critère d'équité auquel il répond. On en revient donc inexorablement à l'équilibre réfléchi, ainsi qu'aux jugements bien pesés qui le constituent et qui sont responsables de la sélection des idées fondamentales et de leur sens en tant que matériaux de base de la TJÉ.

La petite éthique de Ricoeur nous a permis de définir le problème de la justice dans un lexique éthique, donc préalable à la formulation déontologique du problème selon les termes du conflit des intérêts. Nous disions que la question de la justice est celle d'institutions traduisant une conception du bien vivre-ensemble selon une conception corrélative de l'égalité. Avant la détermination des critères déontologiques du juste, il y a par conséquent la question du conflit des conceptions du bien. À ce titre, nous savons maintenant que Rawls interprète la notion d'égalité démocratique d'une certaine manière puis la purifie en un critère universel du juste : la réciprocité symétrique, la conception formelle de l'équité. Cela, nous l'avons exposé tout au long de notre

²³⁹ Ricoeur lie la reconnaissance à la justice et à l'estime de soi de la même manière : « La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance. » (1990a, p. 344).

²⁴⁰ Rappelons que Rawls se pose en arbitre des traditions de pensée politique occidentales; *supra*, p. 62.

étude. La symétrie des rapports est manifeste dans la PO. Elle est aussi ce qui détermine les avantages que l'on est en droit d'attendre dans la coopération sociale, nonobstant la question de l'efficacité technique. Enfin, elle caractérise le raisonnable et les vertus d'impartialité et de civilité, au sens où, dans nos délibérations et jugements politiques, nous devons idéalement considérer l'autre ni plus ni moins comme un identique malgré nos différences parfois irréconciliables. Quoique le terme « identique » puisse sembler excessif, c'est pourtant ni plus ni moins ce que le concept d'équité formelle demande, à savoir de se considérer, dans l'équation de la distribution, comme un parmi d'autres. Les visées idéales et consensuelles de Rawls mènent à une ontologie sociale dans laquelle les unités composant le tout finissent par être indifférenciables l'une de l'autre et, ainsi, interchangeables. À vouloir définir un domaine indépendant où la pluralité s'efface au profit de l'unité, on ne peut que finir par fonder la légitimité de la théorie en dehors de cette différence qu'elle prétend par ailleurs préserver. Là est le prix à payer pour fonder la légitimité d'une doctrine sur la notion de consensus.

Selon cette primauté de l'éthique sur la morale, la froideur de l'abstraction formelle déontologique peut toutefois trouver un certain réconfort dans la visée éthique positive qui la sous-tend nécessairement. Rappelons-nous, le *refus* catégorique à l'origine de chaque norme déontologique ne peut se passer d'un sens de la justice qui, au nom de biens, s'indigne de l'injuste et s'émue du juste. Dans la volonté rawlsienne d'inculquer par la TJÉ *le désir fondamental d'agir de manière qui puisse être approuvée par les autres*, on peut retracer le même refus que celui menant au critère fondamental de réciprocité symétrique : le sentiment d'injustice que provoque l'idée que quiconque puisse a priori se considérer comme ayant droit à des avantages plus grands dans les activités relevant de la coopération sociale. Il s'agit là, en somme, du rejet démocratique de la société de privilège aristocratique. En remontant à l'estime de soi, dans lequel le désir de la satisfaction de l'accomplissement éthique s'enracine ultimement, on peut reformuler le même phénomène ainsi : l'indignation, voire le ressentiment, que provoque l'idée que quiconque s'estime a priori plus qu'un autre au sein de la coopération sociale en régime démocratique libéral²⁴¹. C'est ici que nous pouvons remarquer la grande correspondance du sens de la justice rawlsien à la petite éthique de Ricœur. Parce que, selon ce qu'on vient de dire, il y a chez Rawls,

²⁴¹ Contrairement à cela, la conception de la justice distributive d'Aristote, pour reprendre cet exemple une fois de plus, sous-tend une indignation envers la dissymétrie entre les récompenses de chacun et leur vertu. Nous retrouvons sans doute ici le gouffre séparant la dimension aristocratique de la démocratie athénienne et l'humanisme individualiste libéral par lesquels les démocraties modernes (bourgeoises, diront certains) se sont pensées.

en amont de l'identité formelle de la réciprocité symétrique, un souci éthique de reconnaissance des estimes de soi dont la justice est tributaire et dont elle ne peut ultimement se passer. Cette reconnaissance est bien entendu dialogique, ce qui, pour Ricœur, est la condition de possibilité axiomatique de la mise en mouvement éthique. Sans celle-ci, en effet, on retrouve inexorablement le problème de l'instrumentalisation du bien public ou commun par le bien individuel que nous exposons plus haut. La conception d'une « éthique soliloque », une contradiction dans les termes, est ce à quoi l'on aboutit lorsqu'on prétend se passer de visées téléologiques, propre à un sens de la justice, dans l'établissement de normes déontologiques.

De la structure nécessairement dialogale de l'éthique et de la reconnaissance réciproque des estimes de soi, on peut déduire, fondamentalement, que je ne puis « m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme moi-même* »²⁴². Cela peut être interprété de différentes manières, mais dans le cas de l'idéalité rawlsienne, la conjonction « comme » est à prendre au sens spécifique de « en tant que ». Parce que l'équité, entendue comme réciprocité symétrique, ou comme identité abstraite de l'un et de l'autre, contient en elle-même l'idéal éthique d'établir une équivalence fondamentale entre « l'estime de l'autre *comme un soi-même* et l'estime de soi-même *comme un autre* »²⁴³. À l'identité formelle de la symétrie des personnes correspond donc, au registre éthique le sous-tendant, une équivalence des estimes de soi. Suivant cela, nous pouvons dire que la *spontanéité de la reconnaissance*, comme origine du désir marquant le bien d'un vivre-ensemble entre citoyens égaux, se prolonge et se précise chez Rawls dans l'idéal de *l'équivalence des estimes de soi dans le jeu de leurs intrications publiques mutuelles*. Dans le désir conforme à cette visée éthique d'un vivre-ensemble, qui est une conception de l'égalité politique en tant que reconnaissance de soi égale dans la coopération, se trouve la charge positive nécessaire à la volonté morale de ne pas outrepasser les interdits posés à titre de normes déontologiques réglant nos rapports publics avec les autres. Interdictions, comme nous l'avons résumé plus haut, qui abolissent la jouissance dissymétrique d'avantages dans la coopération sociale au nom de normes non réciproquement consenties. Sans cela, est rendue légitime une violence que le registre éthique fait apparaître comme étant la dévaluation de l'estime de soi de certains pour des raisons arbitraires. Nous retrouvons ici les raisons profondes de ce que nous évoquions au tout début de ce mémoire, soit l'opposition de *TJ* aux doctrines utilitaristes au nom de la dignité égale des

²⁴² Rawls (1993 / 1995, p. 226).

²⁴³ Rawls (1993 / 1995, p. 226).

personnes. Enfin, comme ce désir définit une visée dialogique partagée et commune, nous y trouvons aussi, dans sa portée positive, l'origine de l'affirmation de notre responsabilité partagée par rapport au bien commun, et ainsi du désir connexe de satisfaction de la reconnaissance de notre valeur lorsque nous nous en montrons dignes, c'est-à-dire lorsque nous réalisons ce bien par nos interactions publiques vertueuses, dont l'idéal citoyen constitue l'étalon.

2.2.3. Conclusions préliminaires

L'idéal éthique d'équivalence des estimes de soi se juxtapose à l'idéal d'autodétermination qui, quant à lui, exige de prendre la responsabilité devant nos égaux du bien que nous identifions nous-mêmes à la vie bonne, des biens particuliers qui le constituent et des moyens que nous mettons en œuvre dans la poursuite de sa réalisation²⁴⁴. Selon la même logique éthique déployée jusqu'ici, on peut ajouter que l'autodétermination est un bien éthique propre à un sens de la justice qui s'indigne de l'hétéronomie politique. Inversement, elle associe l'estime de soi à l'agentivité éthique et morale, et donc qu'il est bien de penser, décider et juger pour soi-même. Par exemple, le principe libéral de tolérance, qui essentiellement condamne la discrimination sur la base de croyances idéologiques ou religieuses, est l'une des formulations de la Règle d'Or plus intimement liée à cette visée éthique.

À la question de Ricœur : « une conception purement procédurale de la justice réussit-elle à rompre les amarres avec un sens de la justice qui la précède et l'accompagne de bout en bout? »²⁴⁵, nous sommes maintenant en mesure de répondre par un non définitif. Les deux présupposés éthiques de la TJÉ sont enfin portés au jour et, en tant qu'idéaux éthiques intrinsèques au sens de la justice qu'elle déploie, ils fournissent les deux critères normatifs fondamentaux de sa modélisation axiologique et théorique, soit :

- 1) *La détermination pour soi-même de son bien et la possibilité de le poursuivre*, en tant que visée éthique préalable au critère fondamental du respect de l'autodétermination politique des personnes;

²⁴⁴ Ceci s'accorde aux raisons pour lesquelles nous nous considérons comme libres selon Rawls; *supra*, p. 51.

²⁴⁵ Ricœur (1990a, p. 274).

2) *l'entretien de l'équivalence des estimes de soi dans les interrelations publiques*, en tant que visée préalable au critère fondamental de réciprocité symétrique des personnes dans toutes les activités publiques et relevant de la coopération sociale.

C'est en dernier lieu sur ces deux visées éthiques que s'appuie l'équilibre final de la théorie entre les limites de la liberté et les exigences de l'égalité démocratique. Ils déterminent ainsi les justes termes des deux rapports éthiques essentiels à la justice, à savoir le rapport à soi et le rapport aux autres médiatisé par des institutions. La liberté est déterminée par la poursuite rationnelle d'un bien dont dépend notre valeur et, ainsi, notre estime de soi. Mais, l'authentification de notre valeur est par ailleurs conditionnelle au réfléchissement public de la reconnaissance, condition du respect partagé. La liberté rencontre à ce moment l'égalité, mue par la reconnaissance spontanée de la valeur de la réciprocité dans la rencontre des estimes de soi. Dans la TJÉ, les obligations et devoirs de la réciprocité seront, comme nous le savons, fixés par le rejet d'une dissymétrie a priori des estimes de soi dans leurs interactions publiques. C'est de cette manière que *l'autodétermination des personnes* et la *réciprocité symétrique* en viennent à cristalliser la tension entre liberté et égalité à chacun des moments de l'assemblage théorique. Dans la PO, dans le consensus PR et dans la raison publique, par exemple, le raisonnable, condition de l'égalité, tempère le rationnel, condition de la liberté, en organisant idéalement les rapports des citoyens selon l'identité de considération de la pluralité des estimes de soi en jeu. Ainsi, Rawls contrecarre systématiquement la violence de l'imposition d'une volonté sur une autre.

Nous l'avons souvent mentionné, pour arriver à l'équilibrage final de la TJÉ, l'indépendance normative de ses deux présupposés éthiques est aussi fondamentale que leurs interactions. Notamment, ce point devrait maintenant être évident, parce que sans l'indépendance du raisonnable, non seulement l'assemblage théorique perd en légitimité, mais l'idéal qu'il modélise souffre fatalement de son incapacité à rendre évidentes les raisons censées motiver les personnes à adhérer pleinement aux principes de justice. Le présupposé éthique d'équivalence des estimes de soi, ou de réciprocité symétrique, permet en effet d'envisager en quoi les citoyens, en tant que corps collectif, sont poussés à poursuivre la fin ultime idéale que la TJÉ est censée incarner. Plus particulièrement, cela permet de comprendre en quoi l'idéal citoyen constitue un étalon d'excellence, ainsi que les raisons pour lesquelles, dans la coopération équitable, on ne peut réclamer plus d'avantages qu'autrui sur la base de critères arbitraires. Bien que de nos analyses de la TJÉ de *TJ* au premier chapitre on ait pu déduire que la coopération sociale constitue pour Rawls

un bien en soi qu'il faut reconnaître comme tel, il nous manquait des éléments pour bien saisir en quoi ce bien devait tempérer les ardeurs de la satisfaction de notre bien rationnel. Sur ce point, on peut maintenant dire que si, dans la coopération sociale, on doit s'estimer comme un autre et estimer l'autre comme soi-même, alors la coopération sociale se révèle être fondamentalement un échange public des estimes de soi. Elle est ainsi un bien en soi que je dois respecter, voire estimer, par-delà la mesure de la valeur des contributions de chacun, et auquel, parce qu'il est la source de l'affirmation de ma propre valeur, je dois de la même manière qu'il me doit la satisfaction de mes attentes légitimes. Cela est particulièrement éclairant pour le principe de différence, sans doute l'élément des principes de justice le plus controversé.

Enfin, si les attentes légitimes peuvent tout de même varier d'une personne à l'autre, et donc aboutir à des inégalités matérielles, c'est que l'idéal éthique de réciprocité doit s'accorder à un autre bien, en l'occurrence l'autodétermination des personnes. Mais ce n'est pas tout. Une conception de la justice, pour Rawls, ne peut pas se penser qu'en des termes exclusivement moraux. Les deux biens éthiques fondamentaux doivent donc eux-mêmes s'articuler à un bien d'une autre nature, en l'occurrence fonctionnel et technique, ce que nous avons identifié plus haut comme le critère de l'efficacité technique ou de l'efficacité organisationnelle²⁴⁶. Ce bien demanderait une analyse à part entière, mais on peut tout de même remarquer qu'il a plus à voir avec une conception matérielle du bien-être qu'avec un bien éthique en tant que tel, donc davantage liées à la question des biens essentiels aux processus biologiques et psychologiques qu'à la question plus large de la vie bonne. Quoi qu'il en soit, ces trois critères axiologiques constituent la source fondamentale de la charge normative de la TJÉ, conduisant de bout en bout son élaboration.

Retour sur les difficultés connexes — La conséquence la plus critique de l'exhumation des visées téléologiques sur lesquelles s'appuie la TJÉ est bien entendu la mise à mal de l'idée de justifier la stabilité d'un ordre politique sur les bases d'un consensus. Nous avons relevé le passage toujours délicat de la visée éthique, dépendante du contexte d'où elle tire son sens, à la norme déontologique qui par définition vise l'universel. Cela dit, selon ses propres présupposés, dont au premier chef l'irréductibilité du fait du pluralisme, le problème de la TJÉ se radicalise. En conclusion, nous abordons la question des désaccords à propos du bien. Par quelques contre-

²⁴⁶ *Supra*, pp. 21, 29-30.

exemples succincts, nous démontrons le caractère controversé des présupposés éthiques de la TJÉ et pourquoi il nous semble préférable, malgré les dangers certains, de confronter d'emblée nos différents à partir de leur racine éthique dans nos discussions philosophiques et politiques. Pour le moment, revenons rapidement sur les différents commentaires et critiques de la TJÉ que nous avons rencontrés au long de notre parcours, et voyons ce qu'on peut en dire suivant l'élucidation complète des deux présupposés éthiques.

D'abord, remarquons que les critiques connexes à notre étude ont toutes fondamentalement à voir avec la tension marquant les processus de justification de la TJÉ qui, de son contexte historique d'élaboration, domaine du téléologique, prétend parvenir à une certaine universalité idéale relevant du domaine du déontologique. De manière générale et évidente, si on ne peut se passer de présupposés éthiques dans l'établissement de normes et de principes, alors on ne peut jamais prétendre s'abstraire complètement d'un contexte historique. Et, conformément à cela, à moins de ne pas prendre le pluralisme au sérieux, force est de constater que tout point de départ prétendument évident ou apodictique est en réalité controversé.

Plus spécifiquement, on peut maintenant opposer quelques remarques aux commentateurs qui interprètent le tournant politique rawlsien comme un tournant contextualiste. Pour nous, *LP* ne marque pas un point de rupture radical du point de vue des procédés de justification. La même tension horizontale entre le bien et la juste traverse *TJ* et *LP*, et celle-ci est, dans les deux cas, doublée d'une tension verticale entre les visées téléologiques propres au sens de la justice du philosophe et le domaine normatif du juste présumé être purement déontologique. Nous avons vu comment l'équilibre réfléchi est en soi le lieu de cette deuxième tension, puisque la formalisation de jugements s'opère à partir d'un contexte éthique dont on ne peut faire complètement abstraction. Par conséquent, les processus de justification, quoique théoriquement plus étendus et aboutis dans *LP*, sont globalement les mêmes pour les deux ouvrages et ils reposent ultimement sur les mêmes présupposés éthiques. Ainsi, bien que la reconnaissance du contexte d'élaboration de la théorie ne provienne que tardivement dans l'œuvre de Rawls, la culture publique des démocraties occidentales est déjà implicitement à l'œuvre dans *TJ*.

À propos des débats concernant la méthode de l'équilibre réfléchi : l'existence de points de références non explicitées antérieures à la PO, et selon cela la mesure de son fondationnalisme,

ou encore la teneur, vicieuse ou vertueuse, de la circularité qu'il décrit²⁴⁷; nous pouvons maintenant leur offrir une réponse unifiée par l'entremise des présupposés éthiques. Il y a des visées éthiques qui, en tant qu'idéaux intrinsèques à la justice, permettent l'établissement de critères fondamentaux déterminant tout le reste de l'équilibre réfléchi. Est-ce que ces présupposés sont des axiomes qui confirment le fondationnalisme inhérent à la méthode de l'équilibre réfléchi? Cela reste à voir et demanderait une étude plus approfondie. Cela dépend notamment de la manière dont on comprend nos visées éthiques, surtout en ce qui a trait à leur provenance et dans quelle mesure il est possible de les remettre en question. Par exemple, considère-t-on nos visées éthiques comme des croyances à propos du bien qu'il est difficile de questionner sans affecter notre identité même, ou les tient-on plutôt pour des données axiologiques parmi d'autres qu'il est possible de questionner et de convier dans le jeu d'ajustement de nos différents jugements bien pesés? Quoi qu'il en soit, si aucune théorie ne peut se passer de visées à propos du bien, alors la présence furtive d'éléments implicites ou la circularité de l'équilibre réfléchi ne pose plus problème à proprement parler. La nature du problème se révèle plus fondamentalement être de l'ordre de la justification de visées éthiques appartenant à un sens de la justice et de l'équilibre réfléchi qu'on est en mesure d'en tirer. Les difficultés philosophiques inhérentes à cette problématique peuvent être rassemblées sous le thème du *conflit des interprétations*, selon la formule du titre d'un ouvrage de Ricœur. Syntagme dont il réitère d'ailleurs l'usage dans *Soi-même comme une autre* pour souligner les controverses auxquelles donne irrémédiablement lieu l'exercice du jugement pratique²⁴⁸. Nous y reviendrons dans la partie critique de nos conclusions.

Cela nous amène sur le terrain des idées fondamentales de la TJÉ et des procédés absents ou controversés de leur substantialisation, tel que l'ont remarqué plusieurs tenants de la thèse du tournant contextualiste²⁴⁹. Selon nos conclusions, il n'est pas nécessaire d'en rendre raison par une herméneutique de la tradition de la pensée politique occidentale, comme le fait Desmons²⁵⁰. En outre, étant donné les présupposés normatifs qui précèdent la PO, il est également difficile de maintenir l'idée que les interprétations de la valeur de la liberté et de l'égalité de la TJÉ ne sont pas problématiques parce que la position originelle est en elle-même un dispositif interprétatif, tel

²⁴⁷ À ces sujets, voir *supra*, pp. 23, 31-32.

²⁴⁸ Ricœur (1990a, p. 211).

²⁴⁹ *Supra*, 2.1.2.

²⁵⁰ *Supra*, p. 63.

que le propose Warnke²⁵¹. Au terme de notre étude, nous pouvons dire que l'équité chez Rawls, en tant que sens substantiel donné à l'idée fondamentale de coopération, est une conception de l'égalité démocratique qui s'ancre dans un souci éthique d'équivalence des estimes de soi donnant lieu au désir de justifier nos actions aux yeux des autres. Lorsque confronté à l'idéal de l'autodétermination des personnes, ce désir directeur est ensuite formalisé par Rawls en critère de réciprocité symétrique. L'autodétermination des personnes, quant à elle, traduit une conception de la liberté démocratique libérale qui trouve force de norme dans le l'idéal éthique d'établir pour soi-même ses fins, définissant ainsi une forme de la responsabilité de soi, elle-même nécessaire à la satisfaction de soi que requiert et vise l'estime de soi. Nous pouvons donc ainsi expliquer, et même justifier, le sens substantiel des idées fondamentales qui forment la pierre d'assise de toute la théorie. La coopération est une activité qui doit être équitable envers les estimes de soi, c'est-à-dire respecter le bien rationnel des personnes et leur autodétermination, en étant raisonnable, c'est-à-dire en respectant la réciprocité symétrique ou en visant l'idéal citoyen; ce qui revient ultimement à la reconnaissance pratique de soi-même comme un autre et de l'autre comme un soi-même. Voilà les inclinations éthiques du sens de la justice que traduit la TJÉ et sur lesquelles les jugements bien pesés mis en équilibre réfléchi se forment et se fondent. Nul besoin, donc, de recourir à de longs et complexes processus d'interprétation de la culture démocratique libérale. L'impression que le libéralisme politique rawlsien doit nécessairement recourir à un tel procédé n'a de prise que si l'on manque de voir que ses sources normatives premières se trouvent dans le sens de la justice particulier qui y est déployée, et de surcroît qu'il repose sur des fondations téléologiques.

Restent enfin les questions du conventionnalisme et du relativisme. Elles aussi, bien entendu, sont intimement liées à la tension reliant le domaine contextuel de l'éthique à l'universalité de la norme morale. Pour ce qui est du conventionnalisme, il cesse d'être un problème lorsque nous reconnaissons l'ancrage éthique de toute conception du juste et, de là, la nature conflictuelle de ce domaine au plan politique. Comme nous le disions, le conflit des différentes complexions axiologiques constitutives de la pluralité des sens de la justice devient alors le lieu de l'émergence de toutes les difficultés philosophiques. Est-ce que cela mène à une compréhension fatalement relativiste de la philosophie politique et morale? Cette question est beaucoup trop vaste pour que nous puissions ici même esquisser l'ébauche d'une réponse, tant elle

²⁵¹ Cela peut paraître évident. À la défense de Warnke, elle publie son livre un an avant la sortie de *LP*, qui offre des précisions inédites à propos des idées fondamentales et de leur rôle. *Supra* p. 63.

dépend d'une foule d'autres présupposés axiologiques, mais aussi épistémiques. Qui plus est, cette question dépend elle-même d'un cadre d'analyse renfermant plusieurs présupposées ontologiques, à savoir de catégories attribuant d'emblée un sens et une valeur à des éléments conceptuels essentiels se présentant souvent sous la forme de dyades antinomiques, telles que l'objectif et le subjectif, l'abstrait et le concret, ou encore, le bien et le juste. De ce point de vue, un des présupposés ontologiques sous-tendant toute notre étude et ses conclusions est sans aucun doute que l'être humain est un *animal auto-interprétant (self-interpreting animal)*, selon la formule de Charles Taylor²⁵². Il va donc de soi la que la portion critique de nos conclusions s'engage sur la voie de la problématique pour nous fondamentale du conflit de ses interprétations, à comprendre ici comme étant le fait de nos différents parfois très profond à propos de nos conceptions de la vie bonne et de leurs visées éthiques constitutives. Parce que, comme le dit Ricœur, cette conception de l'auto-interprétation « donne lieu à la controverse, à la contestation, à la rivalité, bref au conflit des interprétations, dans l'exercice du jugement pratique ».²⁵³ Et, au plan éthico-politique, ces équivoques portent en derniers lieux sur les justes manières de mettre en rapport de convenance nos estimés de soi, à ce envers quoi nous devons nous montrer capables et responsables devant nos égaux. Pour le dire simplement : elles portent en dernier lieu sur les critères définissant ce que sont de bonnes institutions politiques.

²⁵² Taylor (1985, p. 45).

²⁵³ Ricœur (1990a, p. 211).

CONCLUSION

À la question : « la théorie de la justice comme équité repose-t-elle en dernier lieu sur présupposés éthiques ? » ; nous avons répondu par l'affirmative dans le premier chapitre en démontrant que deux présupposés éthiques agissent à titre de critère normatif de toute l'organisation théorique de la TJÉ de *TJ*. Le premier, le présupposé d'*autodétermination des personnes*, sous-tend et donne force de norme aux notions de liberté, de rationalité, de Bien et de bien individuel. Le deuxième, le présupposé de *réciprocité symétrique* sous-tend et donne force de norme aux notions d'équité, d'égalité, de sens de la justice, de Juste et de bien commun. C'est par ses deux idéaux éthiques inhérents à la justice que Rawls en vient à accorder un sens substantiel aux deux valeurs constitutives de la démocratie, la liberté et l'égalité, et à articuler la tension qui marque leur relation par une mise en équilibre réfléchi.

Dans le deuxième chapitre, en nous orientant des controverses entourant le contextualisme du libéralisme politique de Rawls puis de la petite éthique de Ricœur, nous sommes pénétrés au cœur du sens de la justice rawlsien tel qu'il se présente dans *LP* pour porter au jour les visées éthiques originaires qui rendent raison des deux présupposés éthiques et de l'attribution de leurs valeurs en tant qu'idéaux inhérents à la justice. La *détermination pour soi-même de son bien et la possibilité de le poursuivre* constituent la visée éthique qui donne force de norme au présupposé d'autodétermination des personnes, alors que c'est l'*entretien de l'équivalence des estimes de soi dans les interrelations publiques* qui explique la détermination normative du critère de réciprocité symétrique.

Pour Ricœur, l'éthique renvoie à la visée générale de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes. Conformément à cela, chacun des deux présupposés engage sa responsabilité propre, l'une envers soi et son bien désigné, l'autre envers autrui et le bien partagé garanti par de justes institutions. Sans ces visées éthiques, il est difficile de saisir en quoi la seule valeur de cohérence de l'équilibre réfléchi final offre une force de norme suffisante pour justifier la théorie et légitimer son application. De la même manière, il est aussi difficile de situer la provenance de la motivation des personnes à suivre et à adhérer aux différents biens que définissent et règlent les deux principes de justice. Suivant le principe aristotélicien postulé par Rawls, on peut effectivement comprendre en quoi une organisation de la société qui assure les moyens de bases de nos ambitions et projets de vie produit un cercle vertueux entre nos attentes, le respect de ses

institutions de bases et le désir de s'en montrer responsable devant ses pairs. Mais, sans le présupposé éthique de réciprocité symétrique, une donnée essentielle manquerait toujours afin de justifier l'idée que nos attentes individuelles ne sont pas toujours légitimes, de même que les raisons pour lesquelles nous devrions développer un sens de la justice nous permettant de tempérer les désirs et les ambitions que l'organisation sociétale de base juge injustes. La justification « après coup » de la conformité de la TJÉ à une modélisation de la psychologie morale crédible ne peut en ce sens elle non plus se passer de fondations téléologiques.

Une fois cela dit, qu'elles sont les conséquences, pour « une conception purement procédurale de la justice », qui ne réussit pas à « rompre les amarres avec un sens de la justice qui la précède et l'accompagne de bout en bout »? Elles sont selon nous des plus critiques, en ce qu'elle mène la théorie à des impasses qui semblent insurmontables par les moyens qu'elle se donne. Ces impasses sont à la fois *théoriques* et *pratiques* et résultent toutes deux de la distinction du juste et du bien et de la priorité accordée au premier sur le deuxième. C'est ce que nous présenterons dans les deux prochaines sous-sections de cette conclusion. Ces deux axes critiques nous permettront finalement d'exposer succinctement les raisons pour lesquelles nous plaçons pour une philosophie politique qui se donne les moyens de prendre la primauté de l'éthique au sérieux. Nous précisons ce que nous entendons par là au terme de ce qui suit. Bien entendu, il n'y a rien là d'absolument inédit. Nombre d'auteurs ont déjà émis une quantité plus que considérable de critiques à la philosophie politique libérale allant dans le même sens. Nous voyons simplement notre étude comme fournissant un argument de plus par rapport à ses questions.

La TJÉ et la primauté de l'éthique: impasses théoriques — À partir de sa thèse de la primauté de l'éthique sur la morale, Ricœur conclut que l'aspect forcément controversé des biens sociaux premiers, ce dont leur dimension qualitative rend compte lorsqu'on cesse de l'occulter par une procédure formelle strictement quantitative, consacre l'échec de la TJÉ²⁵⁴. De la même manière, il remarque que le problème de la différence des contributions est toujours présent, puisque, au-delà de l'identité symétrique postulée par la même procédure de la PO, leurs mesures qualitatives sont toujours l'objet d'éventuels conflits. Notre étude prolonge et radicalise cette critique en déterrants les présupposés éthiques qui, à titre de critères fondamentaux dans l'équilibre réfléchi, opèrent avant même l'établissement de la PO et de ses conditions. Le domaine que Rawls

²⁵⁴ Ricœur (1990a, pp. 292-293).

attribue au juste, qu'il souhaite à tout prix préserver des controverses entourant le pluralisme des conceptions du bien, repose pourtant sur des visées à propos du bien. Une fois cela établi, l'ambiguïté normative que Rawls cherche tant à éviter refait surface. Cette ambiguïté, nous l'avons vu, se traduit par le passage toujours précaire de présupposés téléologiques propres à un contexte éthique à des normes déontologiques visant une certaine universalité. La réciprocité symétrique, fruit d'une telle opération, se comprend en ce sens comme une formulation particulière de la Règle d'Or : elle traduit une règle idéale de la réciprocité ou de la mutualité s'appliquant à tous, mais qui garde néanmoins un pied dans le contexte éthique d'où elle provient. Dans *LP*, Rawls fini par reconnaître, en un certain sens, le caractère inéluctable de la contingence : il y précise que son libéralisme est pensé à partir et en vue de la culture des démocraties constitutionnelles. Une fois les présupposés éthiques portés au jour, on peut toutefois se demander si la généralité de l'assertion ne demeure pas insatisfaisante du point de vue du pluralisme irréductible qu'il identifie lui-même comme l'origine du problème de la stabilité. Autrement dit, de la culture publique des démocraties constitutionnelles prise comme un tout, peut-on en effet parvenir à trouver un point d'accord général à propos de principes organisateurs fondamentaux qui sachent transcender tous les particularismes qui l'habite?

Suivant nos conclusions, cette question renvoie directement aux présupposés éthiques du sens de la justice à partir duquel la théorie s'articule et à l'interrogation concernant son degré de commensurabilité aux autres sens de la justice qui composent le pluralisme d'une démocratie constitutionnelle. Pour Rawls, rappelons-le, le désir de bien vivre ensemble se caractérise notamment par une réciprocité symétrique des estimes de soi dans la coopération sociale, ce qui engage en retour une forme de responsabilité particulière par rapport au bien de l'autre dans les interrelations coopératives et envers les institutions qui les médiatisent. Comparativement à cela, un sens de la justice libertarien, par exemple, s'indignerait sans aucun doute qu'une entité extérieure lui dicte un devoir de ce genre. Accordant davantage de poids à la responsabilité individuelle, on peut dire, généralement parlant, que l'estime de soi pour un libertarien est d'abord et avant tout saisie comme le fait du rapport de soi à soi. Ainsi, dans nos rapports publics aux autres, l'exigence de respect des personnes ne doit pas nécessairement s'étendre jusqu'à envelopper, conceptuellement parlant, l'estime de soi de l'autre. Autrement dit, nous n'avons pas à porter systématiquement la responsabilité de l'estime de soi d'autrui. Ce qu'on se doit réciproquement, dans ce cas, c'est seulement le respect de l'autodétermination de chacun, de

préserver la possibilité pour l'autre de se montrer responsable par rapport à lui-même. L'idée de respect de l'acceptation libre et volontaire de se soumettre soi-même à des contraintes est donc en ce sens bien différente pour un sens de la justice Rawlsien que pour un sens de la justice libertarien. En majeure partie parce que la réciprocité chez ce dernier constitue une norme moins contraignante normativement, sa force d'inertie dans l'équilibrage étant significativement moindre comparativement à celle de l'autodétermination des personnes. C'est pourquoi, au risque de se répéter, que pour un sens de la justice libertarien, exiger que l'estime que l'autre compte dans l'exercice de ses choix rationnels, qui plus est à l'identique de l'estime que l'on se porte soi-même, est non seulement une imposition illégitime à son libre arbitre et son autodétermination, mais éventuellement la source d'une profonde indignation. Ne sont-ils pas ici brossés sommairement les visées éthiques élémentaires d'un sens de la justice pour lequel le bien commun n'est rien de plus que la somme des libertés de chacun, et qui, corrélativement, juge que toute redistribution est injuste?²⁵⁵

Nous pourrions multiplier les exemples à partir de diverses sensibilités éthiques. Pensons par exemple à un sens de la justice d'allégeance aristotélicienne, comme celui d'Hannah Arendt, pour qui une vie privée de l'action politique n'est pas pleinement humaine. Placer le lieu de la réciprocité dans la coopération sociale au sens large, sans y hiérarchiser les activités qui la composent, est le signe d'une société aux tendances dangereusement technocrate ou fonctionnaliste selon elle. Le lieu de la véritable réciprocité est plutôt l'action politique, lieu de l'apparition du soi parmi ses égaux. Seulement là il nous est possible de prendre la pleine responsabilité de qui l'on est et de nos actions pour Arendt. Cela contredit bien entendu un sens de la justice libéral comme celui de Rawls qui refuse, par crainte de paternalisme, que la société valorise des activités coopératives plus que d'autres, et ainsi une conception de la vie bonne particulière. Enfin, on pourrait aussi comparer les sens de la justice qui animent des théories plus sensibles aux phénomènes en partie extrinsèques à la question de la distribution, comme la domination et l'oppression. Qu'on pense au républicanisme de Philip Pettit où à la politique de la différence d'Iris Marion Young par exemple²⁵⁶, de telles considérations introduisent, dans le cadre

²⁵⁵ Pour pleinement comprendre l'opposition farouche des libertariens à toute idée de redistribution, il faudrait bien entendu ajouter à ce trop court portrait les visées éthiques qui sous-tendent l'importance que prend le droit de propriété absolue chez eux. Cela serait particulièrement pertinent à une étude comparative du sens de la justice rawlsien, sachant que le droit de propriété ne figure qu'à titre de « propriété personnelle » chez Rawls, ce qui exclut un droit naturel à la propriété lucrative entre autres choses; Rawls (1971 / 1987, p. 92).

²⁵⁶ Pettit (1999); Young (1990).

des réflexions à propos de la justice, d'autres lieux possiblement tout aussi déterminants quant à l'entretien mutuel des estime de soi, et ainsi d'autres compréhensions de la juste mise en rapport des responsabilités réciproques.

Ce trop court exposé démontre néanmoins l'éventuelle fécondité à traiter prioritairement de nos désaccords philosophiques dans une grammaire éthique. L'avantage premier ne réside pas nécessairement dans la possibilité d'en dégager immédiatement une solution, mais seulement d'éclairer la nature profonde des désaccords et de prendre la juste mesure de la distance marquant chaque position. Comme nous l'avons souligné en fin de deuxième chapitre, cette approche a la vertu de nous engager directement à la racine du problème, soit la dissonance originaire de différents sens de la justice. Ce que l'idée de démocratie et le désir éthique de vivre en commun exigent par ailleurs d'accorder d'une certaine manière. En ce sens, on pourrait dire de manière très générale que prendre le problème de la pluralité éthique au sérieux, c'est s'attarder d'abord aux désaccords éthiques profonds plutôt que de contribuer à les éluder théoriquement en précipitant une tentative de réconciliation par les moyens d'une procédure déontologique. Pour le dire dans les mots de Ricœur, il s'agit de prendre au sérieux le « conflit des interprétations », à entendre ici dans son sens pleinement éthique plutôt que strictement épistémologique, c'est-à-dire en ce qu'il procède originairement de la pluralité des visées éthiques constitutives de nos différents sens de la justice.

Ce conflit et la question de la possibilité de sa résolution pointent vers la question de malléabilité de nos sens de la justice. Car on voit maintenant à quel point l'idée de consensus sur les principes de justice rawlsien demanderait ni plus ni moins la transfiguration de certains sens de la justice. Nous l'avons répété, Rawls prétend arbitrer les différentes traditions politiques afin d'offrir la meilleure interprétation des notions de liberté et d'égalité. Or, tous les sens de la justice aboutiront à des conceptions différentes de ces notions, notamment par des compréhensions et agencements différents de l'autodétermination des personnes et de la réciprocité. Comme l'exemple du sens de justice libertarien le montre, le résultat d'une action qui prend comme règle *d'agir de manière à ce que cela puisse être justifié auprès des autres* dépend d'une multitude de visées éthiques, de jugements, de présupposés, d'inclinations affectives et d'habitudes préalables. Tout cela se conjugue en fin de compte à ce qu'on entend concrètement par « estime de soi », et comment, dans chaque situation, on projette de le cultiver chez soi-même et chez l'autre—si même une telle question se pose en chaque cas. Et c'est pourquoi, contrairement à Rawls, nous sommes

sceptiques quant à la possibilité de résoudre une fois pour tous les conflits les plus durables et profonds de notre tradition politique. Une fois les conflits correctement localisés dans les présupposés téléologiques de chacun et la grande diversité des conceptions et des domaines d'application de la réciprocité et du respect de l'autodétermination des personnes établis, il semble bien difficile, théoriquement parlant, de poursuivre la recherche de la juste stabilité politique par les moyens d'une conception de la légitimité politique quasi exclusivement basée sur l'idée de consensus.

De ce point de vue théorique, le problème se présente de manière absolument critique sous la forme d'un dilemme, à l'issue duquel elle ne peut qu'être perdante. D'abord, elle peut persister dans son refus de reconnaître la nature et l'importance des éléments téléologiques précédant les normes déontologiques du juste. Mais, ce faisant, elle se condamne à appeler de ses vœux une réciprocité qui dans les faits ne comporte en soi aucun ressort normatif et volitionnel explicite, ce qui consacre par extension une conception instrumentale des institutions publiques. Ce choix la force donc au constat critique qu'elle échoue à remplir ses propres conditions à la stabilité. À l'inverse, elle peut opter pour la reconnaissance de l'impureté des fondations du juste, mais elle se retrouve alors à paradoxalement devoir reconnaître l'impossibilité de consensus politique en raison du pluralisme inhérent aux différents sens de la justice. Le consensus étant la condition première de la stabilité, la TJÉ souffre par conséquent d'une incohérence théorique critique puisqu'elle s'interdit d'emblée de même contempler l'idée de la réalisation de son objectif avouée. On pourrait répondre à cette dernière objection en affirmant que, peu importe les présupposés éthiques desquels elle répond, la TJÉ offre l'équilibre réfléchi comparatif le plus cohérent et le plus abouti. Cela dit, tant qu'il n'y a pas consensus, la TJÉ échoue à instituer un ordre légitime selon ses propres critères, c'est-à-dire sans le recours à la coercition politique ou non basé sur un *modus vivendi*. Sa validité est donc purement philosophique et se voit confiné au monde des idées. Ainsi, quant à sa prétention d'instituer un ordre juste sachant respecter toutes doctrines raisonnables, ne faisant violence à aucun sens de la justice digne de ce nom donc, le fardeau de la preuve lui incombe entièrement, et la démonstration théorique de sa validité reste encore, selon tout ce qui précède, à être établie.

La TJÉ et la primauté de l'éthique : impasses pratiques — Affirmer l'enracinement téléologique de la TJÉ porte aussi à conséquence du point de vue de sa valeur pratique. En tant que manière d'approcher la théorie politique, la théorie idéale a déjà essuyé énormément de

critiques à cet égard. Celles-ci s'en prennent généralement au degré d'abstraction qu'elle vise, ce qui aurait pour effet, d'une part, d'occulter nombres d'injustices bien réelles et, d'autre part, de perdre tous contact avec ce dit réel au point d'être impraticable, et en cela quasiment inutile²⁵⁷. Les émules de Rawls répliquent généralement à ces critiques en renchérissant sur la valeur heuristique de la théorie idéale et de ses « idéalisations », telles que le consensus et l'obéissance universelle (*full compliance*) aux principes de justices. Elle aurait donc pour vocation d'offrir un « point de référence » à la théorie non-idéale en vue de « réformes légales, institutionnelles, sociales et individuelles »²⁵⁸. Ainsi, les fins de la théorie du philosophe qu'ils considèrent comme étant le plus important du XXe, et selon certain le plus urgent à lire en ces temps troubles pour la démocratie²⁵⁹, seraient à relativiser. Cette proposition pour le moins curieuse dénote une profonde ambivalence par rapport à la théorie rawlsienne et ses fins avouées. Ces visées réformistes, défendues notamment par Freeman, contrastent avec la radicalité des transformations institutionnelles qu'exigerait la transition de nos sociétés néo-libérales à l'un des modèles sociétaux pleinement compatibles à « l'utopie réaliste » de Rawls, soit le socialisme libéral ou la démocratie de propriétaires²⁶⁰. Comme le relève Lionel Page à propos de la réception et de l'usage de Rawls en France, plutôt qu'une « remise en cause radicale de l'ordre socio-économique actuel », les réformistes sociodémocrates du Parti socialiste ont cherché à légitimer par la théorie rawlsienne « l'horizon indépassable du capitalisme » et les grandes inégalités de richesse qu'il crée, pourvu que soient conservées quelques considérations pour la justice sociale²⁶¹. Au Québec, Rawls et son célèbre commentaire sur les surfers de Malibu fut évoqué par le ministre François Blais à l'assemblée nationale pour légitimer l'imposition de mesures coercitives, donc paternalistes, conditionnelles au plein accès à l'aide sociale²⁶². En venir à pouvoir justifier tout et n'importe quoi au nom de la théorie rawlsienne et de son lustre, n'est-ce pas le danger qui résulte du fait de relativiser les fins pratique d'une théorie qui choisit d'opérer au plus grand niveau de généralité afin de régler les problèmes les plus pressants et profonds à propos de la justice, et corolairement

²⁵⁷ Par exemple: Young (1990), Mills (1997), Farrelly (2007), Nussbaum (2007), Sen (2009), Forrester (2019).

²⁵⁸ Freeman (2019, IV).

²⁵⁹ Audard (2019), Freeman (2019, II).

²⁶⁰ Souvenons-nous, par exemple, que la propriété lucrative ne se trouve pas dans les garanties de la liberté du premier principe : seulement la propriété personnelle s'y trouve. *Supra*, note 252.

²⁶¹ Page (2003, p. 158)

²⁶² Maclure (2018).

qui vise à ne s'appliquer à rien de moins que la structure de base d'une société? N'y a-t-il pas une incompatibilité essentielle entre cette approche de la philosophie politique et la volonté de s'en servir comme guide pour aborder des enjeux plus localisés? Dans quelle mesure donc, doit-on prendre les grandes ambitions théoriques de Rawls et de la TJÉ au sérieux lorsque vient le temps de les confronter au réel?

Les dernières pages du par ailleurs remarquable *Rawls* de Freeman constitue un exemple patent du rapport ambigu que les défenseurs de la théorie idéale entretiennent à propos de la question de sa réalisation concrète. Freeman amorce sa conclusion en excusant le manque d'influences de la théorie rawlsienne sur le cours de l'histoire; cours qui, depuis la parution de *TJ*, a plutôt pris la direction tout à fait opposée remarque-t-il²⁶³. En contrepartie, il prend soin d'immédiatement relever son immense influence sur la pensée « académique », les débats en philosophie morale et les discussions concernant les relations internationales. Il poursuit en affirmant l'humble rôle de la philosophie morale, dont la fin n'est pas de nous dicter comment vivre, mais seulement de porter à notre « conscience morale et politique contemporaine » de nouvelle manière de comprendre les traditions de pensée qui nous précède²⁶⁴. Rawls aurait en ce sens porté à son aboutissement la tradition de pensée libérale et démocratique. Cette tradition est toutefois vraisemblablement affectée du mal congénital de la stérilité pratique, car, toujours selon Freeman, Rawls aurait à la fin de sa vie reconnue le manque de réalisme de la TJÉ, particulièrement en ce qui a trait au principe de différence dont on peut difficilement envisager qu'il fasse l'objet d'un accord unanime. Enfin, cet aveu d'échec est curieusement suivi d'une finale bien sentie à propos de l'importance que prenait pour Rawls la question de la portée pratique de la théorie, au point où il voyait dans la possibilité de l'avènement d'une société bien ordonnée rien de moins que la condition première à ce qu'une vie humaine sur terre ait un sens et de la valeur (*worthwhile*)²⁶⁵.

On sort pour le moins perplexe de ce passage et de ses nombreuses contradictions apparentes. La philosophie pratique doit-elle influencer l'histoire ou rester confiner au monde des idées? Dans ce dernier cas, la « rationalité pratique » dont Rawls se réclame, de même que le « réalisme » de son « utopie », signifient-ils encore quelque chose? Et en quoi notre « conscience politique » et notre compréhension de la tradition ont-elles une quelconque pertinence, autre que

²⁶³ Freeman (2007, pp. 457-458).

²⁶⁴ Freeman (2007, pp. 459). Nous traduisons.

²⁶⁵ Freeman (2007, pp. 462).

la pédanterie, si l'on se résigne à l'impotence pratique? Enfin, en quoi Rawls est si important aujourd'hui, eu égard à l'état de nos démocraties et du monde en général, si les aspects les plus radicaux de sa théorie sont irréalistes ou impraticables? En deçà de la TJÉ, il nous reste bien son libéralisme politique, comme le souligne Freeman, mais force est de constater qu'il ne s'agit pas là de l'aspect le plus radical de la théorie rawlsienne. Dans un monde de plus en plus gagné par les forces oligarchiques, technocratiques et autocratiques, une pensée qui se contente de nous rappeler que la légitimité politique réside dans l'autonomie politique de citoyens rationnels et raisonnables, plutôt que dans un ordre naturel ou arbitraire, apparaît bien faible comme réplique et semble consacrer la pauvreté actuelle d'une tradition de pensée qui fut longtemps fièrement révolutionnaire. On se retrouve donc avec une philosophie ayant de grandes ambitions théoriques, en ce qu'elle projette d'offrir le meilleur moyen de penser la justice et la démocratie, mais dont on ne sait trop que faire une fois la tâche accomplie, excepté peut-être une justification sophistiquée à d'éventuelles réformes plus ou moins profondes. Ce qui, comme nous l'avons dit, se réconcilie plus ou moins bien avec le niveau de généralité d'une pensée qui localise prioritairement la justice dans la structure de base de la société. Ainsi, si, dans son ensemble, la théorie rawlsienne n'a pas réussi à influencer le cours des choses, on ne voit pas trop, en lisant Freeman, en quoi nous pouvons espérer qu'elle le fasse aujourd'hui, ou même dans un futur distant.

Ces équivoques renforcent notre conviction à propos de la nécessité, pour la philosophie pratique, de prendre la primauté de l'éthique au sérieux. C'est par la défense succincte de cette position que nous achevons ce mémoire. Avant de s'y lancer, deux précisions s'imposent concernant ce que nous venons d'exposer. D'abord, nous choisissons de prendre Rawls et la philosophie morale au sérieux, c'est-à-dire de défendre l'idée que cette dernière a un rôle concret à jouer dans l'évolution de nos sociétés. La portée de ce rôle dépend pour nous de la théorie comme telle et du contexte historique dans lequel elle s'inscrit plutôt que de constantes dont on pourrait tirer une mesure fixe et définitive. Ensuite, notre critique du réalisme de la TJÉ ne porte pas directement sur la théorie idéale et sur le niveau d'abstraction auquel elle opère. La plupart des critiques allant en ce sens l'attaquent de l'extérieur, de la position non-idéale, pour y opposer une approche plus sensible à la complexité de la contingence sociohistorique. Bien qu'il s'agisse d'une stratégie tout à fait légitime et pertinente dans bien des cas, notre étude emprunte le chemin inverse. Nous sommes partis de la théorie elle-même pour en retracer les profonds motifs intrinsèques. Ce faisant, nous avons nous aussi opéré à un niveau très abstrait, voire idéal, y compris lors de

l'investigation des visées éthiques originaires du sens éthique rawlsien. Notre critique de ses impasses pratiques se démarque en cela de celles que nous venons d'évoquer. Tel que nous le précisons dès l'introduction, il ne suffit pas, dans ce qui suit, de répéter le truisme que le procéduralisme déontologique élude des conflits bien réels, qui dans les faits se poseront toujours. Le lieu premier du problème selon nous n'est pas tant son parti pris idéal que ses insuffisances concernant l'éthique et sa thématisation. Conformément à tout ce qui précède, c'est de sa distinction radicale du juste et du bien et de son incapacité à résoudre le problème qu'elle est censée régler que nous identifions l'origine des symptômes de son impuissance historique et la source des ambiguïtés cultivées à propos de l'interprétation de son utilité pratique. Bien que ce problème soit encore lié à certains égards à la tension entre le fait du pluralisme et l'idée de consensus, celui-ci se déploie différemment une fois la question éthique posée dans sa dimension pratique.

L'effet le plus délétère que nous identifions au geste qui consiste à éluder en majeure partie la question éthique est de nous empêcher de penser les rapports à soi-même, à l'autre et aux institutions dans leur plénitude, c'est-à-dire dans tout ce qu'ils impliquent du point de vue humain. Nous l'avons contrasté par l'entremise d'Aristote notamment, la fracture entre le bien individuel et le bien commun et consommée par Rawls selon la distinction du juste et du bien est consubstantiel à la tradition libérale, mais ne va pas nécessairement de soi. La distinction ne provient cependant pas de nulle part et n'est pas que pure lubie de philosophes. Elle traduit d'une certaine manière l'évolution historique concrète du libéralisme politique et économique, dans le sens où nos démocraties libérales paraissent travaillées, depuis les analyses de Tocqueville au moins, par un processus d'exacerbation continu de la scission entre le privé et le commun sur le plan des valeurs²⁶⁶. Quoi qu'il en soit du passé plus lointain, il est aujourd'hui convenu de poser le diagnostic de la crise de légitimité de la démocratie libérale selon des symptômes les plus divers: perte de confiance dans des institutions démocratiques, crise de la représentativité, cynisme généralisé envers la classe politique, déclin de participation aux élections, montée de l'autoritarisme partout dans le monde, accentuation critique des inégalités économiques et des clivages idéologiques, etc. À en croire certains théoriciens de la démocratie, ces maux seraient l'actualisation d'une conception minimaliste de la démocratie, dans laquelle le rôle du citoyen ne

²⁶⁶ Tocqueville (1835-1840, Vol. II, Partie II).

se limiterait à peu près plus qu'à l'exercice du vote. Les idéaux de mise en commun du pouvoir, d'autogouvernement donc, auraient ainsi définitivement cédé le pas aux libertés individuelles. La démocratie ne serait donc plus que le nom d'un régime dont la fin quasi exclusive est de garantir des libertés privées du contribuable-consommateur²⁶⁷. Si c'est effectivement le cas, il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de retrouver un climat politique si délétère²⁶⁸. Chacun retranché dans sa réalité individuelle, ne pouvant compter de moins en moins sur la communauté ou la société, ne reste plus que la culture du repli sur soi et de l'égoïsme à courte vue. Dans ces conditions, l'autre et son bien se réduit effectivement de plus en plus à un obstacle à notre liberté, à l'assouvissement de nos désirs et à l'atteinte de nos ambitions.

Devant ce constat, fonder nos espoirs sur une théorie politique qui reconduit cette dichotomie au cœur de sa pensée ne revient-il pas à prendre le mal pour le remède? Nous avons défendu la TJÉ des lectures individualistes et atomistes. Le présupposé éthique de réciprocité symétrique, tout comme la centralité de la notion d'équité, rend compte de l'importance qu'y prend le bien commun. Le problème est que les deux ordres de bien, individuel et partagé, sont normativement situés sur deux plans jugés inconciliables a priori : le bien et le juste. Pour les réconcilier et démontrer leur *congruence*, puisqu'il le faut, à moins de défendre une forme de libertarianisme ou une conception hobbesienne de la société, on choisit dès lors d'en privilégier l'un et de négliger l'autre. Plus précisément, on décide de penser le bien dans les termes du juste, soit de manière purement formelle et quantitative, ce qui mène à tous les problèmes que nous avons exposés jusqu'ici, notamment concernant l'apparente absence de ressort normatif expliquant pourquoi nous devrions vouloir incarner l'idéal citoyen dans nos interrelations publiques, de même que d'accepter de bonne foi de limiter nos attentes dans la coopération sociale au point où le principe de différence l'exige.

À ce titre, une fois l'assemblage conceptuel accompli, Rawls se contente de démontrer que sa réalisation favoriserait le développement d'un bon sens de la justice. Outre l'aspect circulaire de la démonstration, il manque cruellement de sens historique : en attendant sa pleine réalisation,

²⁶⁷ Nous nous inspirons ici de théoriciens de la démocratie qui, bien qu'opposés à plusieurs égards, tirent à peu près le même constat général de l'état actuel de la démocratie : Rosanvallon (2020); Gauchet (2008).

²⁶⁸ Il s'agit seulement de déférer à l'actualité politique pour s'en convaincre, semble-t-il. Au moment d'écrire ses lignes, des Trumpistes viennent d'envahir le Capitole américains. Plus généralement, pensons au phénomène récent de l'exacerbation des clivages gauche droite, aux nouveaux terrains de luttes sociales, dites identitaires et culturelles, qui soulèvent les passions partout en occident et ailleurs, ainsi qu'aux nouveaux moyens de communication qui en rajoutent en contribuant de plusieurs manières à l'envenimement du climat politique général. Nous faisons référence ici aux phénomènes des « fausses nouvelles » et des « chambres d'échos ».

si rien ne nous y mène, comment sommes-nous censés poursuivre cet idéal de congruence de notre sens éthique et les principes directeurs de la société bien ordonnée? Ce problème se cristallise de manière tout à fait prégnante dans la constitution binaire de la conception de la personne. Car, selon la manière dont les termes de la problématique de la justice sont posés, on doit modéliser une personne rationnelle, capable de comprendre son bien et qui désire le maximiser. La procédure doit en prendre acte et se fonder sur une mise à égalité des différentes raisons et attentes, et ainsi contrecarrer toute dysmétrie de pouvoir arbitraire. Mais, on ne peut en rester là, on doit aussi postuler la capacité de la personne à faire preuve de vertu, c'est-à-dire à reconnaître et accepter la procédure pour ce qu'elle est, c'est-à-dire juste. Mais, comment passe-t-on de l'être égoïste rationnel à l'être politique vertueux? Comment une personne tenue pour ne chercher qu'à maximiser son bien peut-elle, une fois devant ses égaux, subitement reconnaître la légitimité du principe de différence par exemple, ou faire preuve des vertus d'impartialités et de tempérances dans la délibération démocratique correctement menée? Pour le formuler dans les termes de la visée éthique rawlsienne originaire censée offrir le ressort à la volonté d'incarner de telles vertus : comment les estimes de soi des autres finissent-elles par compter autant que la nôtre dans la coopération sociale et politique? À l'instar de la justice avec laquelle elle entretient un rapport de correspondance selon Rawls, la vertu ne saurait s'appeler de vœux pieux. Souligner la priorité de l'éthique c'est en ce sens constater l'impasse pratique dans laquelle nous plonge ultimement la distinction radicale du juste et du bien et la dislocation de la personne morale qui l'accompagne forcément.

Si l'actualité ou l'histoire politique récente peut conforter l'abstinence éthique des penseurs libéraux, force est d'admettre que si l'on prend l'idéal de vertu civique au sérieux, la question des espaces dédiés au développement et à l'entretien de nos dispositions éthiques ne peut être esquivée. Prendre le problème de ce point de vue requiert d'en inverser les termes, de supposer que le danger ne provient peut-être pas de la mise en jeu partielle de nos valeurs éthiques et morales, mais, au contraire, de n'aménager, en *théorie* comme en *pratique*, aucun site où l'exercice mutuel de la responsabilité éthique envers des estimes de soi communément engagées dans des pratiques politiques peut s'épanouir à la hauteur des exigences du désir de bien vivre ensemble.

Cela étant dit, une philosophie politique qui reconnaît la primauté de l'éthique sur la morale n'est pas nécessairement mieux placée pour résoudre les apories fondamentales de la démocratie libérale, à savoir entre les exigences de la liberté et de l'égalité, entre le bien individuel et le bien

commun, entre le contexte substantiel éthique et les normes formelles institutionnelles, entre la souveraineté du peuple censée légitimer ses décisions et la décision légitimant la souveraineté du peuple. Au contraire, reconnaître la primauté de l'éthique c'est reconnaître que ces tensions sont constitutives de la démocratie, et en cela indépassables²⁶⁹. En ce sens, ramener le souci éthique à l'avant-plan a également le bénéfice essentiel de rappeler que la politique est d'abord et avant tout un ensemble de pratiques, de mise en rapports normés donc, et qu'au sein de celle-ci ce sont nos sens éthiques pluriels qui sont prioritairement mis à l'épreuve du fait même de leurs différences. Prendre la mesure de la primauté de l'éthique sur la morale c'est donc aussi prendre acte que les bons rapports interrelationnels sont le fait de bonnes habitudes et requiert un temps et un espace pour se cultiver. Selon cela, les modélisations théoriques de justes institutions ne resteront que des lubies de philosophes tant qu'elles ne seront pas en mesure de démontrer en quoi elles mettent *la pluralité des sensibilités éthiques en rapport de convenance dans leur plénitude*, plutôt que dans les seuls rapports formels purement quantitatifs. Cette plénitude comprend tous les savoirs pratiques et dispositions de caractère à développer et perfectionner par et pour la culture du rapport politique à autrui fructueux et fécond, c'est-à-dire *bon*.

Prendre l'éthique au sérieux c'est donc premièrement ni plus ni moins renouer avec une sagesse antique, qu'hier encore les modernes prenaient pour une évidence, à savoir qu'il ne peut y avoir de vertu individuelle sans vertu commune et inversement. Oublier que l'éthique est dialogique dans sa structure même, comme le rappelle Ricœur, c'est s'empêcher de penser la condition première du bien commun. Conformément à cela, prendre la primauté de l'éthique au sérieux c'est, deuxièmement, affirmer qu'on ne peut se passer d'une réflexion à propos des institutions dans leur portée qualitative concrète, c'est-à-dire en tant qu'elles règlent les pratiques politiques dont les bonnes habitudes, inclinations et savoirs pratiques nécessaires à la vertu dépendent. Cela requiert toutefois de se mouiller quant à la définition idéale d'un bien, de ne pas attendre après un consensus, ni de s'enfermer dans sa tour d'ivoire normative. Surtout, cela demande d'assumer ce que l'on prêche. Par exemple, de croire sincèrement à la capacité du citoyen à se montrer raisonnable si l'on en lui donne la chance, ainsi que d'assumer l'incertitude inhérente

²⁶⁹ Si nous présupposons que l'éthique précède toujours la morale, et que le domaine éthique de nos sociétés est effectivement marqué par un pluralisme irréductible, alors nous ne pouvons prétendre régler ces apories une fois pour toutes, du moins d'un point de vue libéral, c'est-à-dire en respectant l'autonomie de tous, comme que le critère de consensus le suppose. Ricœur reconnaît lui-même que la principale difficulté en philosophie éthico-politique se situe dans cette tension inexorable marquant la relation du contexte éthique à l'universalité morale à laquelle les institutions démocratiques aspirent; Ricœur (1990a, Chap. 9).

à la complexité de nos sociétés actuelles. Contrairement à cela, la recherche de la certitude conceptuelle à tout prix semble laisser cours à ce qu'elle tente pourtant d'éviter, à savoir un certain paternalisme. Enfin, si prendre l'éthique au sérieux c'est penser le citoyen en tant qu'il agit politiquement parmi ses égaux, que ce soit d'un point de vue idéal ou contextualisé, cette attitude philosophique se caractérise troisièmement par le désir de retrouver un certain sens de l'histoire, c'est-à-dire de tenir compte des phénomènes de transformation institutionnelle dans le temps et des relations que ces changements entretiennent avec les modulations des (pré)dispositions éthiques des citoyens. À cet égard, les différentes formes de pouvoirs qui ont investi nos démocraties représentatives constitutionnelles où ceux et celles qui ont lutté en son sein pour la transformer n'ont jamais attendu après une quelconque légitimité morale consensuelle pour ce faire. Face à ses considérations pragmatiques, qui peuvent être traitées « idéalement » par ailleurs, la philosophie libérale contractualiste peut sembler souffrir d'hubris lorsqu'elle anticipe formuler les termes d'un consensus acceptable pour tous sachant résoudre les paradoxes de la démocratie et résorber ses tensions constitutives une fois pour toutes. De faire montre d'humilité en relativisant les fins pratiques de l'approche philosophique que l'on défend, tel que le fait Freeman, n'en transfigure pas les fins théoriques pour autant. Tout compte fait, cette dissymétrie entre les prétentions théoriques et pratiques avouées semble trahir l'inconfort d'assumer ses propres ambitions philosophiques.

En sommes, nous nous rangeons du côté des philosophies politiques offrant l'opportunité de penser à de meilleures manières de mettre nos estimations de soi en rapport de convenance dans leurs dimensions pleinement éthiques. À ce sujet, la franche distinction entre le privé et le public, ou entre le non politique et le politique a déjà été déjà abondamment critiquée par les théories féministes. Ces théoriciennes s'y sont prises notamment en critiquant les prétentions à la neutralité, prétentions qui contribueraient à occulter des relations de pouvoir liées au genre et à l'appartenance ethnique²⁷⁰. Il en va de même pour les critiques visant les visées consensuelles de la théorie libérale en général. Que l'on pense à Chantal Mouffe et sa théorie de la démocratie radicale basée sur une conception agonistique du politique ou aux théories de la différence comme celle de Iris Marion

²⁷⁰ Le caractère officieux et davantage qualitatif que quantitatif de tels « pouvoirs » dénote d'emblée une forte dimension éthique constitutive de ses problématiques, et de surcroît l'anticipation de la difficulté à les aborder par l'entremise d'une théorie procédurale de la distribution. Pour une introduction à ces critiques, voir Nadeau (2007).

Young²⁷¹. On pourrait également penser au jeune champ d'études des injustices épistémique et herméneutique initié par Miranda Fricker²⁷². Ce nouveau lieu d'investigation de l'injustice ne peut en effet se penser sans la dimension éthique des rapports interpersonnels qui le définit. On pourrait dire la même chose du champ émergeant des éthiques du *care* ou de la *sollicitude*²⁷³. Quant à la trop pauvre préoccupation pour le contexte éthique et son historicité, il en fut déjà question au lendemain de la parution de *TJ*, notamment par les penseurs que l'on a fini par rassembler sous l'épithète de communautariens²⁷⁴. Bien entendu, leurs critiques répétées de l'atomisme libéral et de sa conception « réductrice », désencombrée et disloquée de la personne proviennent d'un souci marqué pour le contexte éthique et les « horizons de sens » qui le caractérise, selon l'expression de Taylors²⁷⁵. Enfin, il n'est pas fortuit que les deux penseurs se revendiquant de la tradition de la philosophie herméneutique que l'on a rencontrée au cours de cette étude, Ricoeur et Warnke, qui considèrent tout deux l'éthique comme fondamentalement dialogique et qui identifie le problème du pluralisme comme étant celui du conflit des interprétations, proposent, respectivement, de compléter ou de carrément remplacer nos prétentions kantiennes par une éthique de la discussion correctement comprise²⁷⁶. Nous ne disposons pas de l'espace suffisant pour étayer toutes les potentialités positives que chacune de ses voies alternatives au paradigme dominant contient par rapport à la question de la primauté de l'éthique. D'ailleurs, la plupart d'entre elles ne se présentent pas comme des théories éthiques à proprement parler. Malgré tout, elles font chacune à leur manière preuve d'un souci authentique pour la dimension proprement éthique des différents rapports politiques, c'est-à-dire qu'elle accorde toute une importance conséquente aux rapports

²⁷¹ Relativement à la thèse que l'on défend dans ce mémoire, dans un texte où Mouffe critique les théories de la délibération, elle s'en prend à la distinction d'Habermas entre le juste et le bien, entre la morale et l'éthique, puisque des présupposés substantiels éthiques précèdent toujours la procédure selon elle; voir Mouffe (1999, p. 749). Iris Marion Young critique la philosophie « *mainstream* » à différents égards. Par exemple, elle introduit des éléments éthiques dans sa réflexion concernant la participation politique, comme les notions de confiance, d'émotion, de manière de se présenter et de se raconter, etc. À ce sujet, voir notamment Young (1990 et 2001).

²⁷² Fricker reconnaît que lutte contre les injustices épistémiques et herméneutiques passent par l'exercice de certaines vertus, et donc que des questions éthiques sont aussi déterminantes pour certains enjeux épistémologiques (2003 et 2007).

²⁷³ Par exemple, Nassbaum (2002) croit que nous devons passer d'une conception kantienne des relations humaines, qui met de l'avant sur la rationalité et la réciprocité, à une conception davantage aristotélicienne qui conçoit la dignité et les besoins de manière plus subtilement entrecroisée.

²⁷⁴ Nous pensons à des philosophes tels que Taylor, Walzer, MacIntyre et Sandel. Concernant ce dernier, son plus récent ouvrage en date (2020) porte sur la méritocratie et propose substituer au marché l'attribution de la valeur différenciée des occupations productives par des discussions politiques à ce propos. Contrairement à plusieurs théories de la délibération actuelle, qui s'inspirent des procéduralismes de Rawls et Habermas, une telle délibération axiologique assume le contexte éthique pluriel dans laquelle elle se trouve, puisqu'elle refuse de subordonner le qualitatif au quantitatif.

²⁷⁵ Taylor (1992).

²⁷⁶ Warnke (1993); Ricoeur (1990a, chap. 9).

interpersonnels placés d'emblée sous l'égide du Bien ou du qualitatif, plutôt que sous le rapport exclusivement formel du Juste ou du quantitatif. Cela fait de celles-ci autant de points de référence féconds pour aborder la philosophie morale par la voie prioritaire du domaine éthico-politique.

Avant de passer au commentaire final, nous nous devons d'aborder un thème que nous avons jusqu'ici passé sous silence, faute d'espace, mais que nous ne pouvons complètement laisser de côté. C'est que, cinquante ans après la sortie de *TJ*, la TJÉ peut sembler anachronique du point de vue de l'ampleur de la crise environnementale actuelle. Le contractualisme de Rawls, axé sur la question de la distribution, évite en grande partie celle de l'extraction des ressources, est de surcroît résolument anthropocentré et attribue une importance seconde aux questions touchant l'environnement²⁷⁷. Qui plus est, lorsqu'il traite de la *nature* de l'être humain, il l'entend dans ses dimensions sociales, politiques et psychologiques, et non dans sa dimension naturelle, au sens littéral du terme. Enfin, nous pouvons ajouter à tout cela les présupposés éthiques et nous demander si une philosophie politique prenant pied sur l'autonomie humaine et une forme de réciprocité conçue comme identité symétrique est en effet capable de penser les rapports adéquats entre l'humain, le vivant non humain et le non-vivant. Voilà peut-être la vertu première et la plus essentielle aujourd'hui d'une philosophie qui prend la primauté de l'éthique au sérieux. Car le rapport à la nature requiert d'abord d'en interroger la valeur et de reconnaître qu'elle constitue un bien en soi premier. En ce sens, une philosophie se questionnant sur les mises en rapport de convenance institutionnelle est tout à fait en mesure de penser les rapports nécessaires entre notre bien propre et le bien de l'environnement, qui dans les faits ne s'oppose en rien, contrairement à ce qu'on laisse constamment entendre aujourd'hui lorsqu'on oppose environnement et économie par exemple²⁷⁸. La réconciliation avec notre nature, tant souhaitée par Rawls, ne peut se penser pleinement que par une réflexion qui inclut prioritairement la question du bien de la manière la plus étendue possible.

Pour terminer, permettons-nous une dernière digression sur Rawls, sa théorie et la profonde influence qu'elle exerce toujours sur l'ensemble de la discipline. Dix ans avant la parution de *TJ*, malgré les allures fantomatiques du champ de la philosophie politique d'alors, Isaiah Berlin opposait un optimisme à ceux qui annonçaient sa mort prochaine²⁷⁹. À l'inverse de ces derniers,

²⁷⁷ Sur la non-essentialité de la question de la nature pour la justice selon Rawls, notamment : (1993 / 1995, pp. 46, 295-296).

²⁷⁸ Voir à ce sujet le lumineux ouvrage d'Alain Deneault (2019) qui remet en question la probité d'une science économique se disant autonome et distincte d'autre considération pour lui tout aussi « économique » au sens plein du terme.

²⁷⁹ Berlin (1961).

qui interprétaient la venue d'une méfiance généralisée envers les présuppositions métaphysiques et la montée en puissance corollaire des plus jeunes sciences humaines et sociales comme les signes de son achèvement, Berlin anticipait un renouveau prochain de la discipline. L'histoire, ou plutôt Rawls, lui donna raison. La preuve la plus manifeste de la grandeur de la théorie rawlsienne consiste sans doute à avoir réussi à fédérer autant d'esprit à sa manière de faire de la philosophie politique, et cela à une époque de déprime post-positivisme où toute entreprise théorique ayant une quelconque prétention à l'universalité semblait d'avance vouée à l'échec. Par sa Théorie de la justice comme équité, il réussit en effet à réunir puis concilier en un tout cohérent toute une suite d'apories qui fragmentaient alors la discipline et qui la marque encore aujourd'hui : juste et bien, égalité et liberté, bien commun et bien individuel, universalisme et contexte historique, déontologisme et vertus politiques, objectivisme et subjectivisme, altruisme et égoïsme, naturalisme et anti-naturalisme, réalisme et antiréalisme, fondationnalisme et anti-fondationnalisme, etc. La TJÉ et ses procédés de justification offrent, d'une certaine manière, une réponse à chacun de ses antagonismes. Rawls est en ce sens un véritable équilibriste. Son échec le plus retentissant, et que notre étude contribue à mettre en relief, l'est d'autant plus qu'il se présente sous la forme d'une vraisemblable incapacité à concilier l'aporie peut-être la plus capitale pour une théorie politique, soit celle entre la théorie et la pratique. L'idéal théorique, en éludant la question des conditions d'acquisitions des vertus nécessaires à la justice et sa stabilité, se trouve d'emblée stériles du point de vue des articulations pratiques de la démocratie qu'elle propose ultimement de transformer en profondeur. Ainsi, le cadre théorique auquel il a si brillamment contribué se trouve dans les faits incapables d'aborder son propre objet d'étude dans les termes de ce qu'il est essentiellement. Arendt disait que des contradictions aussi fondamentales et flagrantes dans des œuvres de grands auteurs « conduisent au centre même de [leur œuvre] et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles »²⁸⁰. En effet, la contradiction performative à laquelle aboutie la TJÉ est pour nous le symptôme du vice de procédure fondamentale dont elle se rend coupable lorsqu'elle subordonne le bien au juste pour tenter de résoudre la tension constitutive de la question de la justice telle qu'elle l'énonce. L'échec recèle une dimension tragique pour son architecte, dont toute l'œuvre a

²⁸⁰ Arendt, (1954 / 1972, p. 37).

pour fin ultime de démontrer que l'avènement d'un ordre juste est toujours possible, et que la dignité de la vie humaine s'autorise de cet espoir de réconciliation à notre nature profonde.

BIBLIOGRAPHIE

Ackerman, Bruce (1994) « Political Liberalism », dans *Faculty Scholarship Series*, pp. 364-386.

Arendt, Hannah (1954 / 1972), *La crise de la culture*, Gallimard, 380 p.

Audard, Catherine (2019), *La démocratie et la raison: actualité de John Rawls*, Grasset, 512 p.

Bagnoli, Carla (2014) « Starting Points: Kantian Constructivism Reassessed », dans *Ratio Juris*, vol. 27 no. 3, pp. 311-329.

Bell, Daniel (2020) « Communitarianism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, en ligne : <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>>

Buchanan, Allen (2004) « A Critique of Justice as Reciprocity », dans *Introduction to Contemporary Political Theory*, ed. Colin Farrelly, Sage publications, pp. 99-106.

Daniels, Norman (1979) « Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethic », dans *Journal of Philosophy*, vol. 76, no. 5, pp. 256–282.

Daniels, Norman (1980) « Reflective Equilibrium an Archimedean Point », dans *Canadian journal of Philosophy*, vol. 10, no. 1, pp. 83–103.

Deneault, Alain (2019), *L'économie de la nature*, Lux, 138 p.

De Paul, Michael R. (1996) « Equilibrium and Foundationalism », dans *American Philosophical Quarterly*, vol. 23, no. 1, pp. 59-69.

Desmons, Ophélie (2013) « Les présupposés du libéralisme politique : quelle justification ? John Rawls et l'hypothèse herméneutique », Thèse de doctorat, dir. Patrice Canivez et Jocelyn Maclure, Québec-Lille, Université Laval-Université Charles de Gaulle – Lille 3, 533 p.

Dworkin, Ronald (1978) « Liberalism », dans *Public & Private Morality*, ed. S. Hampshire, Cambridge University Press, pp. 113-143.

Farrelly, Colin (2007), « Justice in Ideal Theory: A Refutation ». dans *Political Studies*, vol. 55, n. 4, pp. 844-864.

Forrester, Katrina (2019), *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton University Press, 432 p.

Freeman, Samuel (2007) *Rawls*, New York, Routledge, 550 p.

Freeman, Samuel (2019), revue de : « Katrina Forrester (2019), *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy* », dans *Notre Dame philosophical reviews*, En ligne : <https://ndpr.nd.edu/news/in-the-shadow-of-justice-postwar-liberalism-and-the-remaking-of-political-philosophy/#_ednref6>

Fricker, Miranda (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 177 p.

Fricker, Miranda (2003), « Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing », dans *Metaphilosophy*, vol. 34, no. 1-2, pp. 154-173 p.

Gauchet, Marcel (2008), « Crise dans la démocratie », dans *La revue lacanienne*, vol. 2, n. 2, pp. 59-72.

Gibbard, Allan (1991) « Constructing Justice Theories of Justice », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20, no. 3, pp. 264-279.

Gourinat, Jean-Batiste, (2011) *Problèmes de la justice dans l'antiquité*, Philopsis, pp.1-23.

Gutmann, Amy (1985) « Communitarian Critics of Liberalism », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, no. 3, pp. 308-322.

Habermas, Jurgen (1982) « A Reply to my Critics », dans *Contemporary Social Theory*, ed. Thompson J.B. et D. Held, London, Palgrave.

Habermas, Jürgen (1995) « Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The journal of Philosophy*, Vol. 42, n.3, p. 122.

Habermas, Jürgen (1996) *Between Facts & Norms*, trad. an. W. Rehg, Cambridge, MIT Press, p. 59

Hare, R. M. (1973) « Rawls' Theory of Justice—I », dans *The Philosophical Quarterly*, vol. 23, no. 91, pp. 144-55.
Rawls, John (1971 / 1987) *A Theorie of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press ; tr. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

Haslett, D. W. (1987) « What is wrong with Reflective Equilibria? », dans *The philosophical Quarterly*, vol. 37, no. 148, pp. 305-311.

James, Aaron (2005) « Constructing Justice for existing Practice: Rawls and the Status Quo », dans *Philosophie and Public Affairs*, Vol. 33, n.3, pp. 281-316.

Josefson, Jim et Jonathan Bach (1997) « A critique of Rawls's hermeneutics as translation », dans *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, n. 1, pp. 99-124.

Kant, Emmanuel, (1985 / 1995), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Garnier-Flammarion, 203 p.

Kelly, Terrence (2001) « Sociological Not Political. Rawls and the Reconstructive Social Sciences », dans *Philosophy of the Social Science*, Vol. 31, no. 1, p. 3-19.

Larmore, Charles (2008) *The Autonomy of Morality*. Cambridge University Press, 227 p.

Lyons, David (1974) « Nature of the Contract Argument », dans *Cornell Law Review*, vol. 59, no. 6, pp. 1064-1076.

Maclure, Jocelyn (2018), « Quand la philosophie s'invite à l'assemblée nationale », dans *La Presse+*, en ligne <https://plus.lapresse.ca/screens/9c775527-eccc-4d40-91f6-5d4aafc6b783__7C__0.html>

Mills, C. W. (1997), *The racial contract*. New-York, Cornell University Press.

Mills, C. W. (2005), « “Ideal theory” as ideology », dans *Hypatia*, Vol. 20, n. 3, pp. 165–183.

Montesquieu (1748 / 1979) *De l'esprit des lois I*, Paris, Garnier-Flammarion, 507 p.

Mouffe, Chantal (1999), « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », dans *Social Research*, Vol. 66, no. 3, pp. 745-758.

Mulhall, S. & Swift, A. (2002) « Rawls and Communitarianism », dans *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 460-487.

Müller, Jan-Werner (2006) « Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's “historicism” », dans *Revue internationale de philosophie*, n. 237, pp. 327-339.

Nadeau, Christian (2007), *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Les Presses de l'Université de Montréal, 184 p.

Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and utopia*, Blackwell, 367 p.

Nussbaum, Martha (2002), *The enduring significance of John Rawls*, Evatt, En ligne:
<<https://www.evatt.org.au/post/enduring-significance-john-rawls>>

Nussbaum, Martha (2007), *Frontier of Justice. Disability Nationality, Species Membership*, The Tanner Lecture on Human Values, Belknap Press, 512 p.

Page, Lionel (2003), « La radicalité négligée de la théorie de la justice de John Rawls », dans *Mouvements*, n. 27-28, pp. 158-164.

Pettit, Philip (1999), *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 352 p.

Rawls, John (1971) *A Theorie of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press ; tr. fr. C. Audard (1987) *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 665 p.

Rawls, John (1971b) « Justice as reciprocity », dans *Collected papers*, ed. S.Freeman, pp. 190-224.

Rawls, John (1974) « The Independence of Moral Theory », dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 48, pp. 5-22.

Rawls, John (1980) « Kantian Constructivism in Moral Theory », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, n. 9, pp. 515-572.

Rawls, John (1993 / 1995) *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, p. 38.

Rawls, John (1996) *Political liberalism, extended edition*, New York, Comlubia university Press. 525 p.

Rawls, John (2001) *Justice as Fairness*, Cambridge, Harvard University Press.

Rawls, John (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 476 p.

Raz, Joseph (1990) « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1, pp. 3-46.

Raz, Joseph (2003) « Numbers, with and without contractualism », dans *Ratio*, vol. 16, no. 4, pp. 346-367.

Ricœur, Paul (1965), *Le conflit des interprétations*, Seuil.

Ricœur, Paul (1990a) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 424 p.

Ricœur, Paul (1990b) « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95^e année, no. 3, pp. 267-384.

Rorty, Richard (1990) « The priority of democracy to philosophy », dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 175-196.

Rosanvallon, Pierre (2020), « Pierre Rosanvallon : "On se rapproche d'une démocratie à tendance technocratique mâtinée d'un penchant liberticide" », dans *Libération*, 4 décembre.

Sandel, Micheal J. (2020), *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, 288 p.

Saint-Arnaud, Jocelyne (1984) « Les définitions aristoteliciennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », dans *Philosophiques*, vol. 11, no. 1, pp. 157-173.

Scanlon, Thomas (2002) « Rawls on Justification » dans *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge, Cambridge University, pp. 139-167.

Sem de Maagt (2017) « Reflective equilibrium and moral objectivity », dans *Inquiry*, vol. 60, no.5, pp. 443-465.

Sen, Amartya K. (2009), *The idea of justice*, Harvard University Press.

Seymour, Michel (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*, Québec, Boréal.

Singer, Peter (1974) « Sidgwick and Reflective Equilibrium », dans *The Monist*, vol. 58, no. 3, pp. 490-517.

Taylor, Charles (1985) *Philosophy and the Human Science, philosophical papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 340 p.

Taylor, Charles (1992), *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, 151 p.

Timmons, Mark (1987) « Foundationalism and the Structure of Ethical Justification », dans *Ethics*, vol. 97, no. 3, pp. 595-609.

Torrione, Henri (2019) « Certains sont d'avis que c'est la réciprocité qui constitue sans plus la justice. Une critique des conceptions pythagoriciennes et contractualiste de la justice », dans *La réciprocité: dimensions théologiques, juridiques et autres*, ed. Christine Mengès-Le Pape, Presses de l'Université Toulouse1 Capitole, pp. 431-493.

Vergés-Gifra, Joan (2006) « Why Rawls Should Have Resisted the Hermeneutic temptation », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 37, no. 4, pp. 584-603.

Walden, Kenneth (2013) « In defense of reflective equilibrium », dans *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 166, no. 2, pp. 234-256.

Warnke, Georgia (1993) *Justice & Interpretation*, Cambridge, MIT press, 178 p.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, New jersey, Princeton University press, 286 p.

Young, Iris Marion (2001), « Activist Challenge to Deliberative Democracy », dans *Political Theory*, vol. 29, no. 5, pp. 670-690.